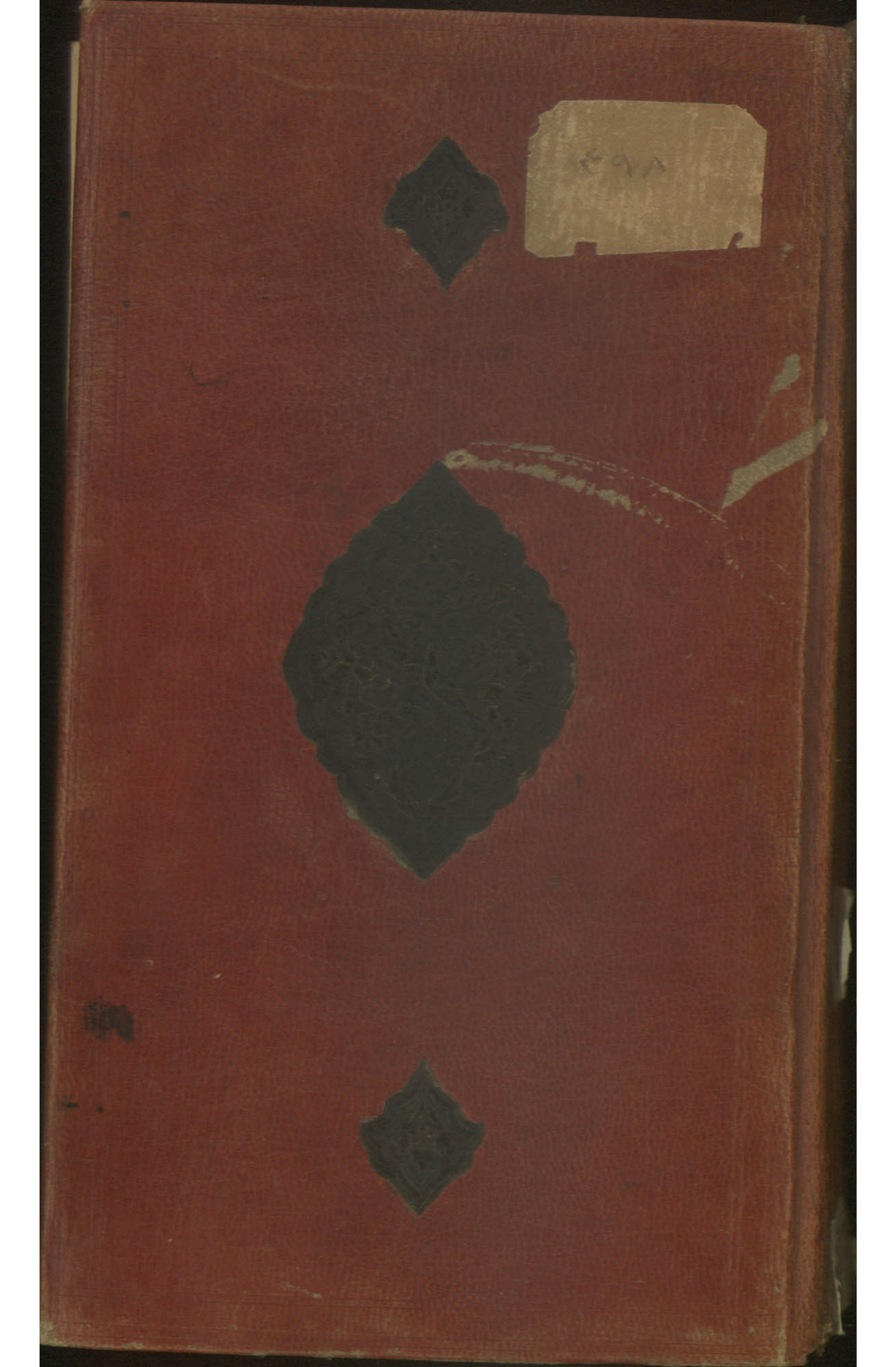
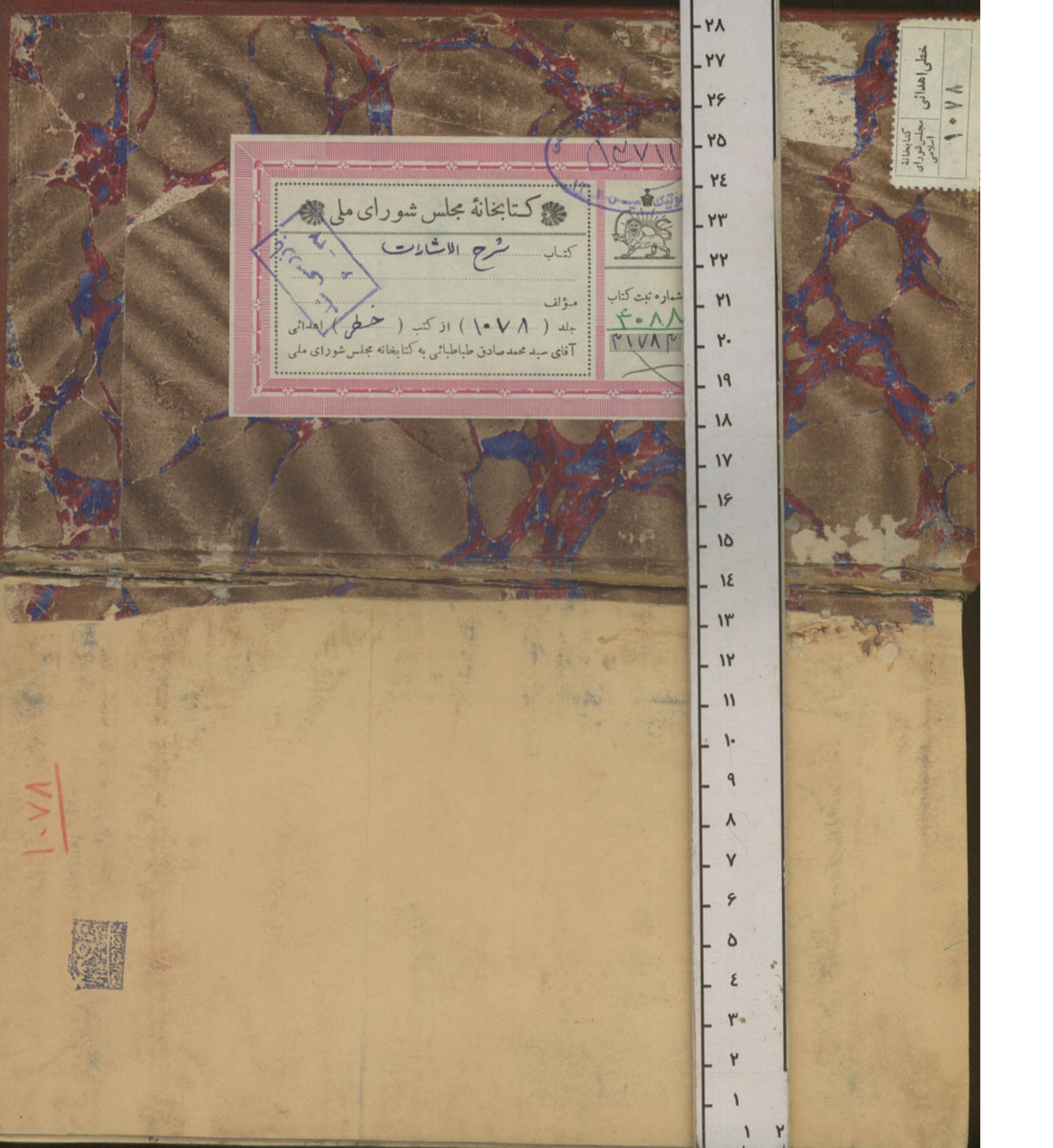

۴۹۸



کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب شرح الاشارات
مؤلف
جلد (۱۰۷۸) از کتب (خطی) اهدائی
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب
خطی اهدائی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۱۰۷۸





۱۰۷۸
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب شرح الاشارات
مؤلف
جلد (۱۰۷۸) از کتب (خطی / اهدائی)
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب
خطی اهدائی
کتابخانه مجلس شورای اسلامی
۱۰۷۸



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي وفقنا لافتتاح المقال بتحميده وهدانا الى تصدير
الكلام بتمجيده والهمنا الاقرار بكلمة توحيده وبعثنا على طلب الحق
وتجريده وصلوته على المصطفين من عبيده خصوصا على محمد وآله
المخصوصين بتاييده فلما كان اكمل المعارف واجلها شانا
واصدق العلوم وادقها تبيانا هو المعارف الحقيقية والعلوم
اليقينية كذلك اشرف ما ينسب الى الحقيقة واليقين من جملتها
واولاها بان يوقف الجهد وطول العمر على اقتنائها هو معرفة اعيان الموجودات
المترتبة المبتدئة من موجدها ومبدئها والعلم باسباب الكائنات
المتسلسلة المنتهية الى غاياتها ومنتهاها وذلك هو الفن الموسوم
بالحكمة النظرية التي تستسعد باقتنائها القوى البشرية وكما كان
المتقدمون الفائزون بها تفضلوا على من بعدهم بالسبق والتمهيد
كذلك المتاخرون الخائضون فيها فضلوا على من قبلهم بالتلخيص

والتجريد وكما ان الشيخ المتاخر بين مؤيدا بالنظر الثاقب والحدس الصائب
موفقا في تهذيب الكلام وتقريب المرام معتنيا بتمهيد القواعد
وتقييد الاوابد مجتهدا في تقرير الفوائد وتحريرها عن الزوائد كذلك
كتاب الاشارات والتنبيهات من تصانيفه وكتبه كما وسمه هو به مشتملا
على اشارات الى مطالب هي الامهات مشحونا بتنبيهات على مباحث هي المهمات
مملوا بجواهر كلها كالفصوص محتويا على كلمات يجري اكثرها مجرى النصوص
متضمنا لبيانات معجزة في عبارات موجزة وتلويحات رائقة بكلمات
شائقة قد استوقف الهمم العالية على الاكتناه لمعانيه واستقصر الا
فهام الواقفة دون الاطلاع على فحاويه وقد شرحه فيمن شرحه الفاضل
العلامة فخر الدين ملك المناظرين محمد بن عمر بن الحسين الخطيب الرازي
جزاه الله خيرا فجهد في تفسير ما خفي منه باوضح تفسير واجتهد في تعبير ما
التبس فيه باحسن تعبير وسلك في تتبع ما قصده نحوه طريقة الاقتفاء
وبلغ في التفتيش عما اودع فيه اقصى مدارج الاستقصاء الا انه بالغ
في الرد على صاحبه اثناء المقال وجاوز في نقض قواعده حد الاعتدال
فهو بتلك المساعي لم يزده الا قدحا ولذلك سمى بعض الظرفاء شرحه
جرحا ومن شرط الشارحين ان يبذلوا النصرة لما قد التزموا شرحه بقدر
الاستطاعة وان يذبوا عما تكلفوا ايضاحه بما يذب به صاحب تلك
الصناعة ليكونوا شارحين غير ناقضين ومفسرين غير معترضين
اللهم الا اذا عثروا على شيء لا يمكن حمله على وجه صحيح فحينئذ ينبغي ان

از رئيس ابي علي الحسين بن عبد الله بن سينا شكر الله سعيه كان من

ينبّهوا عليه بتعريضٍ او تصريحٍ متمسّكين بذيل العدل والانصاف
متجنّبين عن البغي والاعتساف فانّ الى الله الرجعى وهو احقّ
ان يخشى ولقد سألني بعض الخلّان من الاحبّة الخلصان وهو المجلس
الرفيع ربيب الدولة وشهاب الملّة قدوة الحكما والاطبّا الا
كابر والفضلا بلّغه الله ما يتمنّاه واحسن منقلبه ومثواه ان اورد
ما تقرّر عندي مع قلّة البضاعة واورد ما فيض عليّ مع قصور الباع
في الصناعة من معاني الكتاب المذكور ومقاصده وما يقتضي ايضاحه
مما هو مبنيّ على اساسه وقواعده مما تعلّمته من المعلّمين المعاصرين والا قدمين
او استفدته من الشرح المذكور وغيره من الكتب المشهورة او استنبطته بنظري
القاصر وفكري الفاتر واشير الى اجوبة بعض ما اعترض به الفاضل الشارح
مما ليس في مسائل الكتاب بقادح وانبّه على ما توجّه منه عليها بلا اعتراف
في ذلك شريطة الانصاف واعرض عما لا يجدي بطائل ولا يرجع الى
حاصل غير مكترث في جميع ذلك بحكاية الفاظه كما اورده بل مقتصرا
على ذكر المقاصد التي قصدها مخافة الاطناب المؤدّي الى الاسهاب في
بيني ان شاء الله تم الى ان اوسمه حلّ مشكلات الاشارات بعد ان اتمّه و
ارجو ان يغفر لي ربّي خطيئاتي ويعذرني من يعثر لي على هفواتي فاني
بالخطايا لمعترف وبالقصور والعجز لمعترف ومن الله التوفيق واليه
الطريق صدر الكتاب قوله الشيخ رحمه الله تعالى احمد الله على حسن
توفيقه واسأله هداية طريقه والهام الحق بحقيقته ٥ افاد الفاضل الشارح

انّ هذه المعاني يمكن ان يحمل على كل واحدة من مراتب النفس الانسانية
بحسب قوتيها النظرية والعملية بين حدّي النقصان والكمال اما النظرية
فلانّ جودة الترقي من العقل الهيولاني الذي من شأنه الاستعداد المحض
باستعمال الحواسّ الى العقل بالملكة الذي من شأنه ادراك المعقولات الاولى
اعني البديهيات لا يكون الا بحسن توفيقه تعالى وجودة الانتقال من العقل
بالملكة الى العقل بالفعل الذي من شأنه ادراك المعقولات الثانية اعني
المكتسبة لا يتأتّى الا بهدايته تعالى الى سواء الطريق دون مضلّاتها
وحصول العقل المستفاد اعني العقود اليقينية التي هي غاية السلوك
لا يمكن الا بالهام الحق بحقيقته فانّ جميع ما يتقدّمها من المقدمات و
غيرها لا يفعل في النفس الا اعدادا اما لقبول ذلك الفيض من مفيضه
واما العملية فلانّ تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع الحقة والنواميس الا
لهية انما يكون بحسن توفيقه وتزكية الباطن من الملكات الردية يكون
بهدايته وتحلية السرّ بالصور القدسية يكون بالهامه واقول الطالب
السالك يرى في بدو سلوكه انّ مطالبه انما يحصل بسعيه وكدّه وتوفيق
الله اياه في ذلك وحصول الاسباب متوافقة في التسبب ثم انه اذا امعن
في السلوك علم انه لا يقدر على السلوك الا بهدايته تعالى الى الطريق
المستوي واذا قارب المنتهى ظهر له انه ليس مما يحاول من الكمالات الا
لما يفيض عليه من الفاعل الاول كما ذكره فظهر انه يرى في كل حالة من الاحوال
الثلثة ان لله تعالى في ذلك تأثيرا ولفقه تامّا الا ان ما يتلى

من التأثير في الحالة الاولى اكثر مما ينسبه الى الله وفي الحالة الثانية
قريبا منه وفي الحالة الثالثة اقل منه وانما يختلف اداؤه بحسب استكماله
قليلا قليلا ما الشيخ عبر بالتوفيق والهداية والالهام عن غاية ما يتمنا
الطالب من الله تعالى في الاحوال الثلثة مما ماه سببا لانجاح مرامه ثم
نبه المتعلم بما افتتح به كتابه على انه ينبغي له اذا دخل في زمرة الطالبين ان
يحمد الله تعالى على ما تيسر له من التوفيق للخوض في الطلب والسلوك ويساله
ما يرجوه من الهداية والالهام ليتم له بهما الوصول الى المنتهى فايز للقا
قوله وان نصلي على المصطفين من عباده لرسالته وخصوصا على
محمد وآله اياك الحريص على تحقيق الحق اني مهد اليك في هذه الاشارات
والتنبيهات اصولا وجملا من الحكمة ان اخذت الفطانة بيدك سهل عليك
تفريعها وتفصيلها الفروع يوصلها كالجزئيات لكليها مثاله زيد وعمر
للانسان والتفصيل للجملة كالاجزاء لكلها مثاله زحل ومشتري للمجرة فا
لفروع غير موجودة في الاصل بالفعل بخلاف التفصيل الموجود في الجملة بالفعل
وان لم يكن مذكورا معه بالفعل ولاخراج الفروع الى الفعل يحتاج الى تصرف
زايد في الاصل وهو المسمى بالتفريع فلذلك قال سهل عليك ولم يقل ظهر لو
بان لك فرعها قوله ومبتدئ من علم المنطق ومنتقل عنه الى علم
الطبيعة وما قبله ومن الله التوفيق الابتدا بالمنطق واجب لكونه آلة في تعلم
سائر العلوم واما الطبيعة فهي المبدا الاول لحركة ما هي فيه اعني الجسم الطبيعي
ولكونه بالذات والعلم المنسوب اليها هو العلم المسمى بالطبيعيات ان العلم

بالطبيعة نفسها فانه احد مسائل العلم المنسوب الى ما قبلها ومبادي
الطبيعة من المجردات انما يكون قبلها في نفس الامر قبلية بالذات
والعلية وبالشرف ويكون بعدها بالقياس الينا بعدية بالوضع لما
ندرك المحسوسات بحواسنا اولا ثم المعقولات بعقولنا ثانيا ولذلك
قدم المعلم الاول الطبيعيات على العلم بمباديها فالعلم بمبادي الطبيعة

ومما يجري مجراها من الامور العامة قد يسمى علم ما قبل الطبيعة لا
الاعتبارين وعلم ما بعدها لثانيهما وهو الفلسفة الاولى ولا تقدم
اخر على علم الطبيعة وغيره من العلوم وغلك لكونه مشتملا على بيان
اكثر مباديها الموضوعة فيها والعلم بالمبادي اقدم من العلم بما له المبادي
واما عنى الشيخ بقوله وما قبله هذا المقدم لا الذي سبق لان الضمير فيه
عايد الى العلم لا الى الطبيعة والفلسفة الاولى لا يسمى علم ما قبل علم الطبيعة
بل يسمى علم ما قبل الطبيعة ولو كان الشيخ عنى الاعتبار الاول لقال
وما قبلها وما ذكره الفاضل الشارح من كون الالهي متاخرا عن
الطبيعي في التعليم بحسب الاغلب الا ان الشيخ لما اثبت الاول وصفاته
بما لا يبنى على الطبيعيات صار الالهي متقدما في كتابه هذا بالوجهين
ولاجل ذلك سماه بما قبل الطبيعة كلام غير محصل لان من
انما اثبت الاول وصفاته في هذا الكتاب بما اثبتها هو وغيره من الحكما
الالهيين في ساير الكتب وانما خالفهم في ترتيب المسائل او خلط احد
العلمين بالآخر بحسب ما يقتضيه السياقة التي اختارها ٥ ٤٠

في غرض المنطق فقوله في غرض المنطق وهو في بعض النسخ فصل في غرض
المنطق لان الشيخ فيه قوله المراد من المنطق ان يكون عند الانسان
جمع فيه فائدتين الاولى بيان ماهية المنطق والثانية بيان لميته اعني
الغرض منه ولما استلزمت الثانية الاولى من غير انعكاس خصهما بالقصد
لاشتماله على البيانين فالمنطق آلة قانونية والغرض منه كونها عند
الانسان قوله آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن ان يضل في فكره
هذا رسم للمنطق وقد تختلف رسوم الشيء باختلاف الاعتبارات
فمنها ما يكون بحسب ذاته مقيسا الى غيره كفعله او فاعله او غايته او شيء
آخر مثلا ترسم الكوز بانه وعاء صغير او خزف كذا وكذا وهو رسم بحسب
ذاته صالحة لان يشرب فيها الماء وهو رسم بالقياس الى غايته وكذا في
سائر الاعتبارات والمنطق علم في نفسه وآلة بالقياس الى غيره من العلوم
ولذلك عبر الشيخ عنه في موضع آخر بالعلم الآلي فلا يجب كل واحد من الا
عبارتين رسم لكن اخصهما تعلقا ببيان الغرض هو الذي باعتبار
قياسه الى غيره ورسمه هاهنا بذلك الاعتبار والتسامح فيه هل هو
علم ام ليس مما لا يقع بين المحصلين لانه بالاتفاق صناعة متعلقة
بالنظر في المعقولات الثانية على وجه يقتضي تحصيل شيء مطلوب مما هو
حاصل عند الناظر او يعين على ذلك والمعقولات الثانية هي العوارض
التي تلحق المعقولات الاولى التي هي حقائق الموجودات واحكامها المعقولة
فهو علم بعلوم خاصة ولا محالة يكون علما وان لم يكن داخلا تحت العلم

بالمعقولات الاولى التي يتعلق باعيان الموجودات اذ هو ايضا علم آخر
خاص مباين للاول فالقول بانه آلة للعلوم فلا يكون علما من جملتها
ليس بشيء لانه ليس آلة لجميعها حتى الاوليات بل لبعضها وكثير من العلوم يكون
آلة لغيرها كالنحو للغة والهندسة للهيئة والاشكال الذي يورد في هذا
الموضع وهو ان يقال لو كان كل علم محتاجا الى المنطق لكان المنطق محتاجا
الى نفسه او الى منطق آخر يتسلسل وذلك لتخصيص بعض العلوم بالاحتياج
الى المنطق لا جميعها والمنطق يشتمل اكثره على اصطلاحات بينة عليها
واوليات تتذكر وتعد لغيرها ونظريات ليس من شأنها ان يغلط فيها
كالهندسيات يبرهن عليها وجميعها غير محتاج الى المنطق فان احتيج في شيء
منه على سبيل الندرة الى قوانين منطقية فلا يكون ذلك الاحتياج الا الى
الصنف الاول ولا تتعدد الاحتياج البتة واما قوله آلة قانونية
فالآلة هي ما تأثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطه والقانون معرب
رومي الاصل وهو كل صورة كلية يعرف منها احكام جزئياتها المطابقة
لها والآلة القانونية عرض عام للمنطق وضع موضع الجنس وباقي الرسم
خاصة له وكلاهما عارضان للمنطق بالقياس الى غيره واعتبار عصمة مراعاتها
عالها لان المنطقي قد يضل اذا اهمل المنطق واما قوله عن ان
يضل في فكره فالضلال هاهنا هو فقدان ما يوصل الى المطلوب وذلك يكون
اما باخذ سبب لما لا سبب له او بفقد السبب او باخذ غير السبب مكان
ما له سبب قوله واعني بالفكر هاهنا اي في رسم هذا العلم

لان الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم البطن الا
وسط من الدماغ المسمى بالدودة اي حركة كانت اذا كانت تلك الحركة في
المعقولات واما اذا كانت في المحسوسات فقد يسمى تخيلا وقد يطلق
على معنى ثان اخص من الاول وهو حركة من جملة الحركات المذكورة
يتوجه النفس بها من المطالب مترددة في المعاني الحاضرة عندها طالبة
مبادي تلك المطالب المؤدية اليها الى ان تجدها ثم ترجع منها نحو
المطالب وقد يطلق على معنى ثالث وهو جزء من الثاني وهو الحركة
الاولى وحدها من غير ان يحصل الرجوع الى المطالب جزء منه وان كان
الغرض منها هو الرجوع الى المطالب والاول هو الفكر الذي يعد في خواص
نوع الانسان والثاني هو الفكر الذي يحتاج فيه وفي جزئيه جميعا
الى علم المنطق والثالث هو الفكر الذي يستعمل بازائه الحدس على ما سيجي
ذكره في النمط الثالث فخصص الشيخ لفظ الفكر هاهنا بالمعنى الثاني من المعاني
المذكورة قوله لما يكون عند اجماع الانسان يعني بالحركة الاولى
المبتدا بها من المطالب الى المبادي والثانية المنتقل بها من المبادي الى
المطالب جميعا والاجماع هو الازماع وهو تصميم العزم قوله ان ينتقل
عن امور حاضرة في ذهنه يعني به الحركة الثانية التي هي الرجوع من المبادي
الى المطالب وهذه الحركة وحدها من غير ان سبقها الاولى قلما تتفق
الا انها يكون حركة نحو غاية غير متصورة وقد نص على ذلك المعلم الاول
في باب اكتساب المقدمات من كتاب القياس والحاصل انه عرف الحركتين

جميعا بالثانية منهما التي هي اشهر والفاضل الشارح قد تحير في تفسير معنى
الفكر اولا وفي تقييده بقوله هاهنا ثانيا وفي الفرق بين ما يكون عند الا
نتقال المذكور وبين نفس الانتقال ثالثا وحمله مرة على امر غير الانتقال
ومرة على الانتقال ثم جعل الحركة الاولى ارادية وسماها فكرا يحتاج
فيه الى المنطق والثانية طبيعية وسماها حدسا لا يحتاج معه اليه
وكل ذلك خبط يظهر بادنى تامل مع ضبط ما قررناه واعتقاد امور
حاضرة ولم يقل عن علوم وادراكات لان الظنون وغيرها قد يكون
مبادي ايضا وانما قال عن امور ولم يقل عن امر واحد لان المبادي
التي ينتقل منها الى المطالب انتقالا صناعيا انما يكون فوق واحد
وهي اجزاء الاقوال الشارحة ومقدمات الحجج على ما سنبين قوله
متصورة او مصدق بها فالمتصور هو الحاضر المجرد عن الحكم والمصدق
به هو الحاضر المقارن له ويقتسمان جميع ما يحضر الذهن قوله
تصديقا علميا او ظنيا او وضعا وتسليما الشك المحض الذي لا رجحان
معه لاحد طرفي النقيض على الآخر يستلزم عدم الحكم فلا يقارنه ما
يوجد الحكم فيه اعني التصديق بل يقارن ما يقابله وذلك هو الجهل
البسيط والحكم بالطرف الراجح اما ان يقارنه الحكم بامتناع المرجوح
او لا يقارنه بل يقارن تجويزه والاول هو الجازم والثاني هو المظنون
الصرف والجازم اما ان يعتبر مطابقته للخارج او لا يعتبر فان اعتبر
فاما ان يكون مطابقا او لا يكون والاول اما ان يمكن للحاكم ان يحكم

بخلافه او لا يمكن فان لم يمكن فهو اليقين وهو مجمع ثلثة اشيا الجزم
المطابقة والثبات وان امكن فهو الجازم المطابق غير الثابت والجازم
غير المطابق هو الجهل المركب وقد يطلق الظن بازاء اليقين عليها وعلى
المظنون الصرف لخلوها اما عن الثبات وحده او عنه وعن المطابقة
او عنهما وعن الجزم وحينئذ ينقسم ما يعتبر فيه مطابقة الخارج الى يقين
وظن واما ما لا يعتبر فيه ذلك وان كان لا يخلو عن احد الطرفين فاما
ان يقارن تسليما او انكارا والاول ينقسم الى مسلم علم اما مطلق
مسلم الجمهور او محدود مسلم طايفة والى خاص مسلم شخص اما معلم او متعلم
او منازع والثاني يسمى وضعا فمنه ما يصادر به العلوم ويبنى عليه المسائل
ومنه ما يضعه القايس الخلفي وان كان مناقضا لما يعتقده ليثبت به
مطلوبه ومنه ما يلتزمه المجيب الجدلي ويذب عنه ومنه ما يقول
به القايل باللسان دون ان يعتقده كقول من يقول لا وجود للحركة
مثلا فان جميع ذلك يسمى اوضاعا وان كانت الاعتبارات مختلفة
وقد يكون حكما واحدا تسليما باعتبار ووضعا باعتبار اخر مثل ما
يلتزمه المجيب بالقياس الى السايل واليه وقد تعرى التسليم عن الوضع
في مثل ما لا منازع فيه من المسلمات او الوضع عن التسليم في مثل ما
يوضع في بعض الاقيسة الخلفية وربما يطلق الوضع باعتبار اعم من ذلك
فيقال لكل راي يعتقد به قايل او يعرضه فارض وهذا الاعتبار يكون اعم من
التسليم وغيره ومنه ما ذهب اليه الفاضل الشارح في تفسيرهما وهو ان

الوضع ما يسلمه الجمهور والتسليم ما يسلمه شخص واحد ليس
بمتعارف عند ارباب الصناعة فاقسام التصديقات بالاعتبار
المذكور هي علمي او ظني او وضعي وتسليمي لا غير ومبدا البرهان علمي و
مبادي الجدل والخطابة والسفسطة هي الاقسام الباقية واما الشعر
فلا يدخل مادته تحت التصديق الا بالمجاز ولذلك لم يتعرض
الشيخ لها واما اتى الشيخ بحرف العناد في قوله علميا او ظنيا او وضعا لتباين
العلم والظن بالذات وتباينهما للوضع والتسليم بالاعتبار ولم
يات بحرف العناد في قوله وضعا وتسليما لتشاركهما في بعض المواد وقول
الفاضل الشارح انه قدم الظن على الوضع والتسليم لتقدم الخطابة
على الجدل في النفع قادح في تسمية الظن بالاقسام الثلثة الشاملة لما عدا
اليقين من مبادي الصناعات الثلثة الا ان يحمله على الظن الصرف
واما قسم الشيخ التصديق باقسام ولم يقسم التصور لان انقسام
التصديق اليها انقسام طبيعي ليس بالقياس الى شي وذلك يقتضي تباين
الاقيسة المؤلفة منها بحسب الصناعات المذكورة واما التصور فانه
لا ينقسم الى اقسام كذلك بل ينقسم مثلا الى الذاتي والعرضي او الحقيقي
والمفصل وغيرهما انقساما عرضيا وبالقياس الى شي فان الذاتي
لشي قد يكون عرضيا لغيره مثلا في المادة الخطابية التي تتغير بها
نية البتة وتعليل الفاضل الشارح ذلك بان التصور لا يقبل القوة
والضعف والتصديق يقبلهما فاسد لان التصور لو لم يقبلهما لكان

المقصود بالحد الحقيقي كالمقصود بالرسوم او الامثلة وانما نشأ
غلطه هذا من رأيه الذي ذهب اليه في التصورات انها لا يمكن ان يكتسب
قوله الى امور غير حاضرة فان المطلوب لا يكون معلوما وقت الطلب
بان الحاصل لا يحصل فان قيل انكم فسرتم الفكر بالحركة من المطالب الى
المبادي والعود اليها فكيف يتحرك عما لا يعرف عند التحرك ولم يعرف
من المطالب ان لم يكن معلوما اصلا اجيب بان المطلوب يكون حاضرا
من جهة غير حاضر من جهة والجهتان متغايرتان فمن الجهة التي لم يحضر
يطلب ومن الجهة التي حضر يحترز عنه ولا يعرف انه المطلوب
او السبب في ذلك اختلاف مراتب الادراك بالقوة والضعف والنقصان
والكمال فالمطلوب متصور معلوم بادراك ناقص مطلوب استكماله واما
تصديق فمعلوم الحدود مطلوب الحكم عليها قوله وهذا الانتقال
لا يخلو من ترتيب فيما يتصرف فيه وهيئة يعني بالانتقال الحركة من المبادي
الى المطالب وقد ذكرنا ان المبادي لكل مطلوب انما تكون فوق
واحدة ولا يحصل من الاشياء الكثيرة شيء واحد الا بعد ترتيبها
على واحدة لذلك الشيء لان المعلول الواحد له علة واحدة والتأليف
هو جعل الاشياء الكثيرة شيئا يمكن ان يطلق عليه الواحد بوجه ما
فالمبادي تتأدى الى المطالب بالتأليف والتأليف المراد به في هذا الموضع لا
يخلو من ان يكون لبعض اجزائه عند البعض وضع ما وذلك هو الترتيب
ومن ان يحصل لجميع الاجزاء صورة او حالة بسببها يقال لها واحد وهو الهيئة

وهي متأخرة بالذات عن الترتيب كما هو متأخر عن التأليف فاذن
لا يخلو هذا الانتقال من ترتيب وهيئة للمبادي التي ينتقل منها
الى المطالب وكذلك قد يكون للمبادي بالنسبة الى المطالب ايضا ترتيب
وهيئة على القياس المذكور قوله وذلك الترتيب والهيئة قد يقع
على وجه صواب وقد يقع لا على وجه صواب صواب الترتيب في القول
الشارح مثلا ان يوضع الجنس اولا ثم يقيد بالفصل وصواب هيئته
ان يحصل للاجزاء صورة وحدانية تطابق بها صورة المطلوب وصواب
الترتيب في مقدمات القياس ان يكون الحدود في الوضع والحمل على ما
ينبغي وصواب الهيئة ان يكون الربط بينهما في الكم والكيف والجهة
على ما ينبغي وصواب الترتيب في القياس ان يكون اوضاع المقدمات
فيه على ما ينبغي وصواب الهيئة ان يكون من ضرب منتج والفساد في
القياس ان يكون بخلاف ذلك وقد اسند الاصابة وعدمها الى الصورة
وحدها دون المواد لان المواد الاول لجميع المطالب هي التصورات
والتصورات الساذجة لا ينسب الى الصواب والخطأ لما لم يقارن حكما
واستعمال المواد التي لا يناسب المطلوب لا ينفك عن سوء ترتيب
او هيئة اليه اما بقياس بعض الاجزاء الى بعض واما بقياسها الى المطلوب
فاما المواد القريبة للاقيسة التي هي المقدمات فقد يقع الفساد
فيها نفسها دون الترتيب والهيئة اللاحقين بها فذلك لما فيها
من الترتيب والهيئة بالنسبة الى الافراد الاولى قوله وكثيرا ما

الوجه الذي ليس بصواب شبيها بالصواب او موهما انه شبيه به
اما باعتبار الصورة وحدها فالصواب هو القياس والشبيه به هو الا
ستقراء لانه انتقال من جزئيات الى كليها كما ان القياس انتقال من كلي
الى جزئياته والموهم انه شبيه به هو التمثيل فان ايراد الجزئي الواحد في
التمثيل لاثبات الحكم المشترك يوهم مشاركة سائر الجزئيات له في ذلك
حتى يظن انه استقراء واما باعتبار المواد وحدها اعني القريبة فان
المواد الاولى لا يوصف بالصواب وغير الصواب كما مر فالصواب منها
هي القضايا الواجب قبولها والشبيه به من وجه المسلمات والمقبولات
والمظنونات ومن وجه آخر المشبهات بالاوليات والموهم انه شبيه به المشبهات
بالمسلمات واما باعتبارهما معا فالصواب هو البرهان والشبيه به الجدل
والخطابة من وجه والسفسطة من وجه والموهم انه شبيه به المشا
غبة فانها شبيهة بالجدل كما ان السفسطة يشبه البرهان والفاضل الشارح
عد الجدل والخطابة في الصواب وجعل الشبيه به المغالطة والموهم
انه شبيه به المشاغبة ويلزم على ذلك ان يكون الجدل من الشبيه
المشاغبة يوهم المجادلة قوله فالمنطق علم يتعلم فيه ضروب
الانتقالات من امور حاصلة في ذهن الانسان الى امور مستحصلة هذا
الى آخر الاشارة وسمى المنطق بحسب ذاته لا بالقياس الى غيره فالعلم
جنسه والباقي من قبيل الخواص وانما اخر هذا الرسم الى هذا الموضع
لان هذه الخاصة اعني الاشتمال على بيان الانتقالات الجيدة والرديئة

لم يكن بينة فلما بانت عرفها وقوله يعلم فيه وفي بعض النسخ يتعلم
منه ضروب الانتقالات والاول يقتضي حمل الضروب على الضروب
الكلية التي هي كالقوانين وبيانها المسائل المنطقية والثاني يقتضي
حملها على جزئياتها المتعلقة بالمواد على ما هي مستعملة في سائر العلوم
وانما قال علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات ولم يقل علم ضروب الانتقالات
لان المقصود من المنطق بالقصد الاول ليس هو ان يعلم ضروب الا
نتقالات بل المقصود هو الاصابة في الفكر كما تقدم والعلم بالضروب
ايضا صار مقصودا بقصد ثان لان الاصابة مفتقرة الى ذلك والفاضل
الشارح افاد انه انما قال المنطق علم يتعلم منه ضروب الانتقالات والطب
علم يتعرف منه احوال بدن الانسان لان الجزئيات التي يستعمل المنطق
فيها كليات في انفسها هي العلوم والجزئيات التي يستعمل الطب فيها
ابدان جزئية لنوع الانسان وقد يخص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات
قوله واحوال تلك الامور العلم بماهيات تلك الامور معقولات
اولى وباحوالها معقولات ثانية وهي كونها ذاتية وعرضية ومحمولة
وموضوعة ومتناسبة وغير متناسبة وما يجري مجراها فالعلم بذلك
مقصود بقصد ثالث لان ضروب الانتقالات يعرف بذلك
قوله وعدد اصناف ما يرتب الانتقال فيه وهيئته جاريا على
الاستقامة واصناف ما ليس كذلك فالاول هو الضروب المنتجة من القيا
سات البرهانية والحدود التامة والثاني ما عداها مما يشتمل على

صعدي او نادي من الاقيسة والتعريفات المستعملة في سائر الصناعات
ومما لا يستعمل اصلا لظهور فساده والعجب ان الفاضل الشارح
عد الجدل والخطابة في المستقيمة والاستقراء والتمثيل في غيرها والعمدة
في الخطابة التمثيل وفي الجدل الاستقراء على ما تبين فيهما قوله
وكل علم يتعلق بترتيب الاشياء حتى يتادى منها الى غيرها بل بكل
تاليف فذلك العلم يحتاج الى تعريف المفردات التي يقع فيها الترتيب بخصوصها
والتاليف كل علم اي كل تحصيل او اثبات علمي والتاليف اعم من الترتيب
بالذات كما مر والترتيب اخص من التاليف لانه يوجد تاليف من اشياء
لما وضع تاعقلا او حسا من غير ترتيب فان ذلك لا يمكن بل ربما
لا يعتبر فيه الترتيب بل لان الترتيب المعين يستلزم التاليف المعين والتاليف
المعين لا يستلزم الترتيب المعين بل يستلزم ترتيبا ما مما يمكن وقوعه
في تلك الاجزاء مثلا في التاليف من ا ب ج يمكن ان يقع على هذا الترتيب
ويمكن ان يقع على ترتيب ب ا ج او غيره مما يمكن والمراد ان كل علم
يتعلق بترتيب بل بكل تاليف فانه يحتاج الى تعرف المفردات التي هي مواد
الترتيب والتاليف لان اختصاص الترتيب المعين بالتادية الى المطلوب
دون ما عداه مما يمكن وقوعه فيها انما يكون من قبل تلك المواد لها
وليس المراد من قوله بكل تاليف ما يفهم منه ان كل واحد مما هو علم
موصوف بالتعلق بكل واحد من التاليفات المتعددة وغير المتعددة
بل المراد منه ان كل علم يتعلق بترتيب بل باي تاليف اتفق فانه كما

وكذا وانما قال كذلك ليعلم ان علة الاحتياج الى تعريف المفردات ليست
هي الترتيب بل اعم منه وهو التاليف قوله لا من كل وجه بل من
الوجه الذي يصلح ان يقع فيها اي لا من حيث هي معقولات اولى وطابع
لاعيان الموجودات بل من حيث هي معقولات ثانية ولا كذلك مطلقا فان
البحث عن المعقولات الثانية من حيث هي معقولات ثانية يتعلق بالفلسفة
الاولى بل من حيث ينتقل منها الى غيرها قوله ولذلك يحوج المنطقي
الى ان يراعي احوالا من احوال الالفاظ المعرفة ثم ينتقل الى مراعاة احوال
التاليف التاليف قسمان اول وثان فالاول يقع في الاقوال الشارحة
وفي القضايا واجزاؤه مفردات يذكر احوالها الصورية في ايساغوجي والمادية
في قاطيغورياس والثاني يقع في الحجج واجزاؤه قضايا هي مفردات بالقياس
اليها ومؤلفات بالقياس الى ما قبلها ويذكر احوالها الصورية في باري
ارمينياس ويشتمل عليها النهج الثالث والرابع والخامس من هذا
الكتاب والمادية في اثناء مباحث الصناعات الخمس ويشتمل عليها النهج
السادس **قوله اشارة** لان بين اللفظ والمعنى علاقة ما
للشيء وجود في الاعيان ووجود في الاذهان ووجود في العبارة ووجود
في الكتابة والكتابة تدل على العبارة وهي على المعنى الذهني وهما دالتان
وضعيتان تختلفان باختلاف الاوضاع والذهني على الخارجي دلالة
طبيعية لا تختلف اصلا فبين اللفظ والمعنى علاقة غير طبيعية ولذلك
قال علاقة ما لان العلاقة الحقيقية هي التي بين المعنى والعين قوله

وربما اثرت احوال في اللفظ في احوال في المعنى لانتقالات الذهنية قد يكون بالفاظ ذهنية وذلك لرسوخ العلاقة المذكورة في الاذهان فلهذا السبب ربما ادت الاحوال الخاصة بالالفاظ الى توهم امثالها في المعانى ويتغير المعانى بتغيرها والاغلاط التى يعرض بسبب الالفاظ مثل ما يكون باشتراك الاسم مثلا اما تسرى الى المعانى لو شيما لم يراعى الالفاظ الذهنية عليها قوله فلذلك يلزم المنطقى ايضا ان جانب اللفظ المطلق من حيث هو كذلك غير مقيد بلغة قوم دون قوم اى نظره في المعانى انما يكون بالقصد الاول وفي الالفاظ بالقصد الثانى ونظره في الالفاظ من حيث ذلك غير مقيد بلغة هو معرفة حال افرادها وتركيبها واشتراكها وتشكيكها وسائر لواحق الحاق دلالتها كدخول السلب على الربط المقتضى للسلب وعكسه المقتضى للعدول وكذلك دخولها على الجهة ودخول الجهة عليها وبالجملة سائر ما يذكر في شرائط النقيض قوله الا انما يقل بينها يختص باللغة التى يستعملها المنطقى ويتغير بها حال المعنى فانه يلزمه ان يتنبه له وينبه عليه وذلك كدلالة لام التعريف في لغة العرب على استغراق الجنس وعموم الطبيعة ودلالة انما على ما وما تحدى القضية وعدد صيغة السلب الكلى على المعنى المتعارف الذى يجئ بيانه قوله اشارة ولان المجهول بازاء المعلوم الجهل البسيط تقابل العلم تقابل العدم والملكة ومعه قد يحصل العلم والجهل المركب تقابل تقابل التضاد

ومعه لا يمكن ان يحصل العلم واراد بالمجهول هاهنا المجهول بالجهل البسيط وقسمه بمقابله الى التصور والتصديق فان الاعدام لا يتمايز الا بالملكات ولا ينقسم الا بانقسامها قوله فكما ان الشئ قد يعلم تصورا ساذجا مثل علمنا بمعنى اسم المثلث وقد يعلم تصورا معه تصديق نبه على عدم العناد بين التصور والتصديق فان احدهما يستلزم الاخر بل العناد بين خلو عدم الحكم مع التصور الذى عبر عنه بقوله ساذجا وبين وجوده معه وانما قال بمعنى اسم المثلث ولم يقل بمعنى المثلث لان التصور قد يكون بحسب الاسم وقد يكون بحسب الذات والاول قد يعرى عن التصديق والثانى لا يعرى لانه متاخر عن العلم بهلية المتصور فلا يحسن التمثيل به في التصور الساذج قوله مثل علمنا ان كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين صدق ذلك يبرهن عليه في الشكل الثانى والثلثين من المقالة الاولى من كتاب الاصول لاقليدس قوله كذلك قد يجهل من طريق التصور فلا يتصور معناه الى ان يعرف مثل ذى الاسمين والمنفصل وغيرهما تعريفهما يحتاج الى مقدمات من هذه نقول لما كانت الاعداد انما يتالف من الواحد فالنسبة التى لبعضها الى بعض يكون لا محالة بحيث يعد كلا من المنتسبين اما احدهما او ثالث اقل منهما حتى الواحد وهى النسبة العددية والمقادير التى نوعها واحد كالخطوط مثلا او السطوح فلها اما نسب عددية يقتضى تشاركها او

الشئ

يختص بها وهي التي يكون بحيث لا يعدّ المتباينين احدهما ولا شيء
غيرهما وهي تقتضي تباينهما فالنسب المقدارية الشاملة لها اعم من
العددية والخط المساوي لضلع المربع المحيط بها ولذلك يقال
انه قوي عليه فان المربع يتكون من ضرب ذلك الخط في نفسه والمنطق
من المقادير ما شارك مقدارا مفروضا والاصم ما باينه فالخط
المنطق في الطول ما يشارك خطا آخر مفروضا بنفسه والمنطق
في القوة ما يشارك مربعا بما وكل منطق في الطول منطق بالقوة
ولا ينعكس واذا تقرر هذا فنقول اذا فرض خطان متباينان في الطول
ومنطقان في القوة كخطين يكون نسبة احدهما الى الآخر كنسبة الجذر
الى جذر الثلثة مثلا فانه يسمى مجموعهما بذي الاسمين وفضل اطولهما
على الاقصر بالمنفصل وانحاؤها مذكورة في المقالة العاشرة من كتاب
الاصول قوله وقد يجعل من جهة التصديق الى ان يعلم مثلا
كون القطر على ضلعي القائمة وترها الزاوية القائمة هي كل واحدة
من الحادثتين المساويتين عن جنبي خط مستقيم يتصل بآخر
كان على الاستقامة ويسمى الخطان ضلعيها ويشبه الزاوية لضلعيها
بالقوس ولذلك يسمى كل خط ثالث معترض يتصل بهما وترا بالقياس
اليهما ويسمى ايضا قطرا لانه يكون قطرا للدائرة التي تمر بمحيطها
بالزوايا الثلث الحادثة من الخطوط الثلثة وايضا لانه ينصف السطح
المتوازي الاضلاع الذي يحيط به ضلعان هكذا

قوايم

هذا القطر يقوى على ضلعي القائمة التي توترها
القطر اي يساوي مربعه مربعيهما فان قوة الخط مربعه
الذي يحيط به كما مر مثلا اذا كان احد الضلعين اربعة
والآخر ثلثة فالقطر يكون خمسة لان مربعه وهو خمسة وعشرون يساوي
مجموع مربعيهما وهما ستة عشر وتسعة وبرهان ذلك مذكور في الشكل
المعروف بالعروس وهو السابع والاربعون من المقالة الاولى من
كتاب الاصول قوله واما اذا في التصور المجهول الى ان يعرف وفي التصديق
المجهول الى ان يعلم لان المعرفة والعلم كما ينسبان الى الجزئي والكلي
فقد ينسبان الى الادراك المسبوق بالعدم او الى الاخير من الادراكين
لشيء واحد يتخلل بينهما عدم والى المجرد عن هذا الاعتبار ولذلك لا يوصف
الله تعالى بالعارف ويوصف بالعالم وقد ينسبان الى البسيط والمركب
ولذلك يقال عرفت الله ولا يقال علمته فلهذا الاعتبار الاخير خص
التصور لبساطته بالقياس الى التصديق بالتعرف وخص التصديق لتركبه
بالعلم قوله فالسلوك الطلبي منا في العلوم ونحوها اما ان يتجه
الى التصور يحصل واما ان يتجه الى التصديق يحصل وقد جرت العادة
بان يسمى الشيء الموصل الى التصور المطلوب قولا شارحا فمنه حد ومنه
رسم ونحوه وان يسمى الشيء الموصل الى التصديق المطلوب حجة فمنه قياس
ومنه استقراء ونحوه يعني بقوله ونحوها ما عدا التصور التام واليقين
من التصورات الناقصة والظنون واعلم ان الحد يتألف من الذاتيات

والرسم من العرضيات والحد في اللغة المنع ويقال للحاجز بين الشيئين
حد وحد الشيء طرفه وانما سمي الطرف حدا لانه يمنع ان يدخل فيه خارج
عنه او يخرج عنه داخل فيه والرسم هو الاثر والذاتيات هي امور داخلة
على شيء هي ماهيته والعرضيات خارجة ويدل على شيء آثاره وعوارضه
فيسمى التعريف بتلك حدا وبهذه رسما قوله ونحوه يريد به ما دون الرسم
من الامثلة وغيرها قوله وان سمي الشيء الموصل الى التصديق حجة
فمنه قياس ومنه استقراء القياس تقدير الشيء على مثال شيء آخر يقال
قاس النعل بالنعل والقائس يقيس الجزوي بالكلي في الحكم الثابت للكلي
والاستقراء قصد القرى قرية فقرية يقال استقريت البلاد اذا تتبعتها
تخرج من ارض الى ارض والمستقري يتبع الجزئيات جزئيا جزئيا ليحصل
الكلي قوله ونحوه يريد به التمثيل ويسميه الفقهاء قياسا لانه
الحاق جزئي بجزوي آخر في الحكم قوله فلا سبيل الى درك مطلوب
مجهول الا من قبل حاصل معلوم يريد بالحاصل المعلوم مبادي ذلك
المطلوب التي مر ذكرها قوله ولا سبيل ايضا الى ذلك مع الحاصل
المعلوم الا بالتفطن للجهة التي لاجلها صار مؤديا الى المطلوب
يريد بالتفطن للجهة ملاحظة الترتيب والهيئة المذكورتين لان حصول
المبادي وحدها لو كان كافيا لكان العالم بالقضايا الواجب ترتيبها
عالما بجميع العلوم وايضا فربما علم الانسان ان البغل لا يحبل وان
هذا مثلا بغل ثم يراها عظيمة البطن فظنها حبلى وذلك لعدم الترتيب

والهيئة في علته وعليه يقاس في التصور **اشارة** فالمنطقي ناظر
في الامور المتقدمة المناسبة لمطلوب مطلوب اقول لا يريد بذلك
المطالب الجزئية التي مع المواد كحدوث العالم بل المطالب الكلية
التصورية والتصديقية المجردة عن المواد حقيقية كانت او غير حقيقية
والامور المتقدمة هي مباديها المناسبة لها على الوجه الكلي القانوني
ايضا قوله وفي كيفية تاديها بالطالب الى المطلوب المجهول فقصارى
امر المنطقي اذن ان يعرف مبادي القول الشارح وكيفية تاليفها
قياسا كان او غيره اي في حال مناسبتها والتفطن المذكور وبالجملة فقد
صرح في هذا الفصل اذ ذكر ان المنطقي ناظر في الامور المتقدمة المناسبة
وان قصارى امره ان يعرف مبادي القول الشارح والحجة باحتياج
الى المنطق في الحركة الاولى من حركتي الفكر وفيما يلوحهما من باقي كلامه
بالاحتياج اليه في الحركة الثانية وذلك يوكد ما قلنا اولا قوله
واول ما يفتتح منه فانما يفتتح من الاشياء المفردة التي يتالف منها
الحد والقياس وما يجري مجراهما فليفتتح الان يريد به ما تبين في كتاب
ايساغوجي قوله ولنبدا بتعريف كيفية دلالة اللفظ على المعنى
فنبدا بما هو ابعد من المقصود الاول من المنطق لاخلاله بالمقصود
اخر الامر **اشارة** اللفظ يدل على المعنى اما على
سبيل المطابقة بان يكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى
وبازائه مثل دلالة المثلث على الشكل المحيط به ثلاثة اضلاع واما على سبيل

تاليفه حدا كان او غيره وان يعرف
مبادي الحجة وكيفيته

التضمن بان يكون المعنى جزءا من المعنى الذي يطابقه مثلا دلالة المثلث على الشكل لا على انه اسم للشكل بل على انه اسم لمعنى جزءه الشكل واما على سبيل الاستتباع والالتزام بان يكون اللفظ دالا بالمطابقة على معنى ويكون ذلك المعنى يلزمه معنى غيره كالرفيق الخارجي لا كالجزء منه بل هو مصاحب وملازم له مثل دلالة لفظ السقف على الحائط والانسان على قابل صنعة الكتابة ه دلالة المطابقة وضعية صرفة ودلالة التضمن والالتزام باشتراك الوضع والعقل ويشترط فيهما ان يكون الاسم دالا بالاشتراك على المعنى وعلى جزوه كالممكن على العام والخاص او عليه وعلى لازمه كالشمس على الجرم والنور بل يكون بانتقال عقلي من احدهما الى الآخر قوله في الالتزام مثل دلالة لفظ السقف على الحائط والانسان على قابل صنعة الكتابة ه ذكر له مثالين احدهما لازم يحمل على ملزومه والثاني لازم لا يحمل واما ما قال قابل صنعة الكتابة ولم يقل الكاتب لان الاول يلزم الانسان والثاني لا يلزمه وقد ذهب الفاضل الشارح الى ان دلالة الالتزام مهجورة في العلوم واستدل عليه بان الدلالة على جميع اللوازم محال اذ هي غير متناهية وعلى البعض منها باطل لان البين عند شخص ربما لا يكون بينا عند آخر فلا يصح لان يعول عليه اقول وهذا بعينه يقدح في المطابقة ايضا لان الوضع بالنسبة الى الاشخاص يختلف والحق فيه ان الالتزام لجواز ما هو مما يجري مجراه من الحدود التامة لا يجوز ان يستعمل على ما يحتاج

قال صاحب البشارات والوضع ضعيف في الالتزام لخروج المدلول عن المسمى وهذا لا ينضبط الدرك وسيما في استعماله في العلوم ولا تقصد امثاله وادراكها والرسم اللازم لكيانه ... الطاسع ه

واما في سائر المواضع فقد يعتبر ولولا اعتباره لم يستعمل الحدود والرسوم الناقصة الخالية عن الاجناس اذ هي لا يدل على ماهيات المحدودات الا بالالتزام كما تبين **اشارة** الى المحمول اذا قلنا ان الشكل محمول على المثلث فليس معناه ان حقيقة المثلث هي حقيقة الشكل ولكن معناه ان الشيء الذي يقال له مثلث فهو بعينه يقال له انه شكل سواء كان في نفسه معنى ثالثا او كان في نفسه احدهما ه هذا البحث يورد بعد مباحث الالفاظ ولعل الشيخ اورده هاهنا تنبيها على ان اطلاق الاسم على المعنى المسمى ليس بحمل والحمل الذي بينه في هذا الفصل هو حمل هو هو ويسمى بحمل المواطاة ومعناه كما قال ان الشيء الذي يقال له مثلث هو بعينه يقال له انه شكل سواء كان ذلك الشيء في نفسه معنى مغايرا للمثلث والشكل او كان في نفسه هو المثلث بعينه او الشكل بعينه فهذا الحمل يستدعي اتحاد المحمول والموضوع من وجه وتغايرهما من وجه وما به الاتحاد غير ما به التغاير فما به الاتحاد شيء واحد وهو الذي عبر عنه الشيخ بالشيء وما به التغاير قد يمكن ان يكون شيئين متغايرين مضاف كل واحد منهما الى ما به الاتحاد كالضحك والنطق المضافين الى الانسان الذي يعبر عنهما بالضاحك والناطق وحينئذ اذا جعلا موضوعا ومحمولا كان ما به الاتحاد شيئا ثالثا مغايرا لهما وذلك معنى قوله كان في نفسه معنى ثالثا وقد يمكن ان يكون شيئا واحدا يضاف الى ما به الاتحاد كالتثليث المضاف الى الشكل الذي يعبر عنه

المجموع بالمثلث وحينئذ ان جعل ذلك المجموع موضوعا كان المحمول
ما به الاتحاد وحده مجردا عما به التغاير كما يقال المثلث شكل وان جعل
محمولا كان الموضوع ما به الاتحاد وحده كما يقال مثلا الشكل مثلث وذلك
معنى قوله او كان في نفسه احدهما او نوع آخر من الحمل يسمى حمل الاشتقاق
وهو حمل ذو هو كالبياض على الجسم والمحمول بذلك الحمل لا يحمل وحده على
الموضوع بالمواطاة بل يحمل مع لفظة ذو كما يقال الجسم ذو بياض او يشتق منه
اسم كالابيض فيحمل بالمواطاة عليه كما يقال الجسم ابيض والمحمول بالحقيقة
هو الاول **اشارة** الى اللفظ المفرد والمركب اعلم ان اللفظ قد يكون مفردا
وقد يكون مركبا واللفظ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا حين
هو جزؤه مثل تسميتك انسانا بعبد الله فانك حين تريد بهذا على ذاته
لا على كونه صفة من كونه عبد الله فلست تريد بقولك عبد شيئا اصلا
فكيف اذا سميته بعيسى بل في موضع آخر تقول عبد الله وتعني بعبد
شيئا فحينئذ يكون عبد الله نعتا لا اسما وهو مركب لا مفرد والمركب
ما يخالف المفرد ويسمى قولا فمنه قول تام وهو الذي كل جزء منه لفظ
تام الدلالة اسم او فعل وهو الذي يسميه المنطقيون كلمة وهو الذي
يدل على معنى موجود لشيء غير معين في زمان معين من الازمنة الثلثة
وذلك مثل قولك حيوان ناطق ومنه قول ناقص مثل قولك في الدار
وقولك لا انسان فان الجزء من امثال هذين يراد به الدلالة الا ان احد الجزء
ين اداة لا يتم مفهومها الا بقرينة مثل قولك لا وفي فان القائل في الجزء

او زيد لا يكون قد دل على كمال ما يدل عليه مثلها لم يقل في الدار
او لا انسان لان لا وفي اداتان ليستا كالاسماء والافعال قيل في التعليم
الاول ان المفرد هو الذي ليس لجزئه دلالة اصلا واعترض عليه بعض المتأ
خرين بعبد الله واشباهه اذا جعل علما لشخص فانه مفرد مع ان لاجزائه
دلالة ما فاستدرك بجعل المفرد ما لا يدل جزؤه على جزء معناه ولكن ادى
ذلك الى ان ثلث القسمة من جاء بعده بجعل اللفظ اما ان لا يدل جزؤه
على شيء اصلا وهو المفرد او يدل على شيء غير جزء معناه وهو المركب او على
جزء معناه وهو المؤلف والسبب في ذلك سوء الفهم وقلة الاعتبار
لما ينبغي ان يفهم ويعتبر وذلك ان دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت
متعلقة بارادة المتلفظ الجارية على قانون الوضع فما يتلفظ به ويراد به
معنى ما ويفهم منه ذلك المعنى يقال له انه دال على ذلك المعنى وما سوى
ذلك المعنى مما لا يتعلق بارادة المتلفظ وان كان ذلك اللفظ او جزء
منه بحسب تلك اللغة او لغة اخرى او بارادة اخرى يصلح لان يدل به عليه
فلا يقال له انه دال عليه واذا ثبت هذا فنقول اللفظ الذي لا يراد بجزئه
دلالة على جزء معناه لا يخلو اما ان يراد بجزئه دلالة على شيء آخر او لا يراد
وعلى التقدير الاول لا يكون دلالة ذلك الجزء متعلقة بكونه جزءا من اللفظ
الاول بل يكون ذلك الجزء بذلك الاعتبار لفظا برأسه دالا على معنى
آخر بارادة اخرى وليس كلامنا فيه فاذن لا يكون لجزء اللفظ الدال
من حيث هو جزؤه دلالة اصلا وذلك هو التقدير الثاني بعينه فحصل من ذلك

ان اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه لا يدل حرفه على شيء
اصلا فان الرسمان اعني القديم والمحدث للمفرد متساويان فا
من غير عموم وخصوص ولو تأملت وانصفت من نفسه لا يجد بين لفظ
عبد بن عبد الله اذا كان علما وبين لفظ انسان من انسان تفاوتا في
فان كليهما مصطلحان لا يدل بهما على شيء واما كون الاول
منقولا من لغة والثاني غير منقول فامر يرجع الى حال الالفاظ لا
تغيير بها احوال الاسم في الدلالة فظهر من ذلك ان الرسم المنقول عن
التعليم الاول صحيح وان للمفرد في المعنى شيء واحد وكذلك ما نقل
من تسمى مركبا او مؤلفا ونرجع الى تتبع الفاظ الكتاب فنقول قال
الشيخ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا فان رسم القديم
ذكر الارادة بينا على ان المرجع في دلالة اللفظ هو ارادة المتلفظ
وقال حين هو جزء ليعلم ان الجزء من حيث هو جزء لا يدل على شيء
آخر فانه قد يراد به دلالة اخرى على شيء آخر لا يكون من حيث هو جزء
ما قصدناه وجعل مقابل المفرد مركبا فان الفرق بين المركب والمؤلف
على الاصطلاح الجديد لا فائدة له في هذا العلم قوله ومنه ما هو
تام وهو الذي كل جزء منه لفظ ام الدلالة اسم او فعل او اداة
تنحل الى ثلثة اشياء اسماء وافعال وحروف وتشترك في اربعة اشياء وهي
كونها الفاظا مفردة دالة على معان بالوضع والتقاطه فالمعنى الجامع
لهذه الاربعة جنسها ويفترق اولا بفصلين منها لا انهما في نفسها

غيرها وذلك لانه كما ان من الموجودات قائما بنفسه هو الجوهر وقائما
بغيره هو العرض ومن المعقول معقولا بنفسه هو الذات ومعقولا لغيره
هو الصفة كذلك من الالفاظ دال في نفسه ودال في غيره والاخير هو الحرف
وهو الاداة والاول جنس يقسمه فصلان آخران هما التعلق بزمان
معين من الازمنة الثلثة والتجرد عن ذلك والاخير هو الاسم والاول
هو الفعل ويسميه المنطقيون كلمة والفعل عند النحاة اعم منه عند
المنطقيين فانهم يسمون الكلمات المؤلفات مع الضماير كقولنا امشي
ابيض يفعلان فصولا لا الفعل ملكات وفصول الاسم والحرف اعدامها
والاعدام يعرف بالملكات من غير انعكاس فلذلك اقتصر الشيخ على ايراد
حد الفعل اذ هو بيان لحديهما بالقوة فقال الكلمة هو الذي يدل على معنى
موجود لشيء غير معين في زمان معين من الازمنة الثلثة والفعل لا يشارك
بعد الامور الخمسة اعني الاربعة المشتركة والاستقلال في الدلالة المشتركة
بينه وبين الاسم عن شيئين احدهما كون معناه موجودا لغيره مرتبطا
لذاته وذلك الغير هو الفاعل وهو قد يكون معينا وقد لا يكون والتعيين
او عدمه لا يتعلق بالفعل نفسه كما في نفسه وانما يقتضي الاحتياج
الى غير لا بعينه لا الى غير بشرط ان يكون لا بعينه فان بينهما فرقا كثيرا
وهو المراد من قوله موجود لشيء غير معين وقد يشاركه الاسماء المتصلة
بالافعال كالفاعل والمفعول والصفة المشبهة في هذا والثاني حصوله في زمان
معين فان من الاسماء ما يدل على نفس الزمان كالوقت ومنها ما يدل

على جزء الزمان كالصبوح ومنها ما يدل على معنى ايضا يحصل في زمان
لا بعينه كجميع الاسماء المشتقة والافعال وجميعها مجردة عن الزمان
المعين الذي يحصل المعنى فيه اما ما تعين زمانه بحسب حصول المعنى فيه
فهو الفعل لا غير وهو المراد من قوله في زمان معين من الثلثة والحد الذي
اورده الشيخ ناقص غير متناول لجميع الافعال لا سيما الفصل الذي
يميزه عن الحرف الا بالالتزام والحد التام للفعل التام ان يقال الفعل لفظ
مفرد يدل بالوضع على معنى مستقل بنفسه ويتعلق بشيء لا بعينه من زمان
من الازمنة الثلثة بعينه ذلك التعلق والافعال الناقصة ما يقصر
فيه الدلالة في نفس المعنى فيحتاج الى خبر يدل عليه كقولنا كان زيد قائما
وهي التي يسميها المنطقيون كلمات وجودية وقد ظن بعضهم ان الفعل
البسيط اعني المجرد عن الاسم الذي يسميه المنطقيون كلمة لا يوجد
في لغة العرب لاشتمال اكثر الافعال على الضماير وهو ظن فاسد لتحققه
الغائب فان قولنا قام في قام زيد خال عن الضماير وان كان مشتملا على
ضمير في عكسه والكلمة في لغة اليونانيين كانت تدل بانفرادها على نوعها
في الحال ويسمى قايمة ثم تصرف الى الماضي او المستقبل بادوات لذلك
تقترن بها فظهر من حد الفعل ان الاسم لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى
مستقل بنفسه ولا يقتضي وقوعه [illegible] والحرف لفظ مفرد لا يدل
بالوضع على معنى في غيره والتاليف الثنائي بين هذه الثلثة يمكن على ستة
اوجه اثنان منها تامان بحسب النحو وهما ما تالف من اسمين او من اسم

في زمان

وفعل يسند احدهما الى الاخر كقولنا زيد قائم او قام زيد وقول
الشيخ ان القول التام هو الذي كل جزء منه لفظ تام الا الاسم او فعل
يوهم ان التام منها ثلثة لكن التاليف من فعلين غير ممكن لاحتياج
كل واحد منهما الى الاسم فيرجع التام الى القسمين الاخيرين الذين
قدما في المثال حيوان ناطق يدل على ان المؤلف من الموصوف والصفة
يعد من الاقوال التامة وحينئذ يكون ما ذهب اليه النحاة اخص لكنه
اشد لان التام عندهم لا يقع موقع المفرد وهذا يقع قوله
في القول الناقص الا ان احد الجزئين اداة لا يتم مفهومها الا بقرينة
لما كانت الاداة لا تدل الا على معنى في غيره احتاجت في الدلالة
الى غير يتقوم مدلولها به وهو المراد بالقرينة فالاداة المراد فيها انه
على كمال ما يدل عليه في مثلها كقولنا الانسان والفائدة اياها وان اقترنت
بغيرها لا يكون يدل على كمال ما يدل عليه في مثلها كقولنا زيد في الدار
تاليف ناقص لانها في قوة مفرد والثاني ليس بتاليف الا بعد الانضياف
الى القرينة **اشارة** الى اللفظ الجزئي واللفظ الكلي اللفظ قد
يكون جزئيا وقد يكون كليا والجزئي هو الذي نفس تصور معناه يمنع
وقوع الشركة فيه مثل المتصور من زيد واذا كان الجزئي كذلك فيجب ان
يكون الكلي ما يقابله وهو الذي نفس تصور معناه لا يمنع من وقوع الشركة
فيه فان امتنع امتنع لسبب من خارج مفهومه فبعضه يكون مشتركا فيه
بالفعل مثل الانسان وبعضه مشتركا فيه بالقوة والامكان مثل الشمس

الكرة المحيط باثنى عشر قاعدة مخمسات وبعضها ليس يقع فيه شركة لا بالفعل
ولا بالقوة ولا امكان لسبب غير نفس مفهومه مثل الشمس عند من لا
يجوز وجود شمس اخرى مثال الجزئي زيد وهذه الكرة المحيطة بذلك
وهذه الشمس مثال الكلي الانسان والكرة المحيطة بها مضلعة والشمس
الجزئي الذي رسمه هو الحقيقي والاضافي هو كل اخص يقع تحت اعم وان
كان كليا بالمعنى الاول كالانسان تحت الحيوان ويقابلهما الكلي بمعنيين
وقد قسموا الكلي الى اقسام ستة بان قالوا اما ان يوجد في كثرة
غير متناهية او في واحد فقط او لا يوجد اصلا والاخيران اما ان يمكن
وجودهما في كثرة او لا يمكن لسبب غير المفهوم وامثلتها الانسان
والكواكب والشمس عند من جوز نظيرها والاله والكرة المذكورة وشريك
الاله وفيما ذكره الشيخ كفاية وما في الكتاب ظاهر **اشارة** الى الذاتي
والعرضي اللازم والمفارق قد يكون من المحمولات محمولات ذاتية
وعرضية لازمة وعرضية مفارقة ولنبدأ بتعريف الذاتية اعلم ان
من المحمولات محمولات مقومة لموضوعاتها ولست اعني بالمقوم
المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في تحقق وجوده ككون الانسان
مولودا او محدثا او مخلوقا وكون السواد عرضا بل المحمول الذي
يفتقر اليه الموضوع في تحقق ماهيته ويكون داخلا في ماهيته مثل
الشكلية للمثلث او الجسمية للانسان وهذا لا يفتقر في تصور الجسم جسما
الى ان تمنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث تصوره جسما وتفتقر في تصور

المثلث مثلثا الى ان تمنع عن سلب الشكلية عنه وان كان هذا
مقوما غير عام بل قد يكون بعض اللوازم غير المقومة بهذه الصفة على ما
ستتلى عليك ولكن في هذا الموضع فرق كل محمول فهو كلي حقيقي لان الجزئي
الحقيقي من حيث هو جزئي لا يحمل على غيره وكل كلي فهو محمول بالطبع على
ما هو تحته وربما يخالف الوضع والطبع كقولنا الجسم حيوان وجماد
واراد الشيخ بالمحمولات هاهنا ما هي محمولة بالطبع فهي اما ذاتية لما هو عليها
واما عرضية وقد يستعمل الذاتي بمعنى آخر كما يجيء ذكره فيخصص هنا
باسم المقوم وهو ما يتألف منه الذات فيكون ذاتيا بالقياس الى الذات
والبسيط المطلق لا ذاتي له بهذا المعنى ولما ما هو نفس الذات فهو ذاتي
بالقياس الى جزئيات الذات المتكثرة بالعدد فقط وكلما سواهما مما يحمل
على الذات بعد تقومها فهو عرضي والجمهور يجعلون الذاتي هو القسم
الاول وحده وينكرون الثاني لكون الذاتي عندهم منسوبا الى الذات
والذات لا ينسب الى نفسها وبالجملة لا يخلو تعريف الذاتي من عسر ما
والقدماء قد ذكروا له ثلث خاصيات احدها انه لا يمكن ان يتصور الشيء
الا اذا تصور ما هو ذاتي له اولا وثانيها ان الشيء لا يحتاج في اتصافه
بما هو ذاتي له الى علة مغايرة لذاته فان السواد هو لون لذاته لا لشيء آخر
جعله لونا فان ما جعله سوادا جعله اولا لونا وثالثها ان الذاتي يمتنع
رفعه عما هو ذاتي له وجودا او توهما وهذه الخاصيات اعتبر بوجد للذاتي
عند الحظاره بالبال مع الشيء الذي هو ذاتي له من اللوازم العرضية

الا وان لم يقل المراد بالعرض نوع لا
لم يوف المراد لم يعرض غير حال بسائط
محمولات كل منها صادق على الجميع
لكن بعضها ذاتيه وبعضها عرضيه سابقه
بعينه من تعقل ولا يكن خفي ذلك
مركز خواص يمتنع بيانه البتة

ما يشاركه الذاتية في الخاصيتين الأخيرتين فإن الاثنين
مثلا لا يحتاج في اتصافه بالزوجية الى علة غير ذاته ولا يمكن رفع
الزوجية عنه في الوجود ولا في التوهم الا ان الذاتي يلحق الشيء من الذي
هو ذاتي له قبل ذاته فإنه من علل ماهيته او نفس ماهيته والعرض اللازم
يلحقه بعد ذاته فإنه من معلولاته وعلل الماهية غير علل الوجود
وقد اشار الشيخ في هذا الفصل الى الفرق بينهما فقال ولست أعني
بالمقوم المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في تحقق وجوده ككون الانسان
انسان مولودا او مخلوقا او محدثا وكون السواد عرضا بل المحمول الذي
يفتقر الموضوع اليه في ماهيته ثم قال ويكون داخلا في ماهيته جزءا
منها مثل الشكلية للمثلث والجسمية للانسان ثم يريد بالقسم الاول
من الذاتي وهو الذاتي عند الجمهور وقد يقال له جزء الماهية بالمجاز
فإن الجزء الحقيقي لا يحمل على كله بالمواطاة والذاتي يحمل على الماهية بل انما
يكون اللفظ الدال عليه جزءا من حدها فهو شبه الجزء ولذلك قد
اضطر الى اطلاق الجزء عليه لعوز العبارة عنه ثم اشار الى الفرق بين علل
الماهية وعلل الوجود بالخاصة الاخيرة المذكورة فإنها موجودة
لعلل الماهية غير موجودة لعلل الوجود فقال وهذا لا يفتقر في تصور
الجسم جسما الى ان يمتنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث تصور
جسما وتفتقر في تصور المثلث مثلثا الى ان تمتنع عن سلب الشكلية
عنه قال الفاضل الشارح الامتناع عن السلب يلزمه القطع بالايجاب

الا ان الامتناع عن السلب يستلزم اخطار الذاتي بالبال ايضا الذي
هو شرط فإن يخطر الخاصية المذكورة والقطع بالايجاب لا يستلزمه
لانه قد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة القريبة من الفعل وذلك عند
ما لا يكون الذاتي مخطرا بالبال بل يكون الذهن ذاهلا عن الالتفات
اليه ولذلك عدل عن ذكر القطع بالايجاب بالعبارة عنه بالامتناع
عن السلب اقول وهذا فرق ضعيف لان الامتناع عن السلب و
القطع بالايجاب متلازمان وحكمهما في استلزام اخطار الذاتي بالبال
اذا كانا بالفعل وفي عدم استلزامه اذا كانا بالقوة واحد قوله
من حيث يتصوره جسما اه فائدة هذا القيد ان امتياز الماهية عن الوجود
لا يكون الا في التصور فقط لانهما لا يمتازان عن الوجود الا هناك قوله
وان كان هذا فرقا غير عام بل قد يكون بعض الامور اللازمة غير المجهولة
ايضا بهذه الصفة على ما ستتلى عليك لكنه في هذا الموضع فرق اه اي ليس
فرقا بين الذاتيات وبين جميع العرضيات فإن بعض العرضيات يشاركها
فيه كما مر بل هو فرق خاص بين الذاتيات وبين لوازم الوجود التي لا
تلزم الماهية ومثاله ان نفرق بين المثلث والدائرة بان المثلث مضلع
بخلاف الدائرة فإن التثليث وان كان يعم المثلث وغيره لكن يفيد
الفرق في هذا الموضع المطلوب اشارة الى الذاتي المقوم على
كل شيء له ماهية فإنه انما يتحقق موجودا في الاعيان او متصورا
في الاذهان بان يكون اجزاؤها حاضرة معها اه الماهية مشتقة عما هو

ما به يجاب عن السؤال بما هو والمراد ههنا كل شيء له ماهية مركبة دون
البسائط وبين اعلى ذكر الامرين واعتماد تخصيص البيان بالمركبات لامتناع بيان
القسم الاول من الذاتيات التي يعرفها الجمهور قوله واذا كان
له حقيقة غير كونه موجودا احد الوجودين وغير متقومة به يعني ما له
الخارجي والذهني والشيء الذي يكون حقيقته هو الوجود الخاص به وهو
واجب الوجود بذاته تعالى لا يكون وهو ما عداه لكنه اذا اخذ موجودا
كان الوجود مقوما له من حيث هو كذلك قوله فالوجود معنى
الى حقيقته لا يقومها او غير لازم له الوجود اللازم هو لما يدوم وجوده
وغير اللازم لما لا يدوم قوله واسباب وجوده ايضا غير اسباب
ماهيته مثل الانسانية فانها في نفسها حقيقة ما وماهية ليس انها
موجودة في الاعيان او موجودة في الاذهان مقوما لها بل مضافا اليها
ولو كان ذلك مقوما لاستحال ان يتمثل معناها في النفس خاليا عما هو
جزؤها المقوم فاستحال ان يحصل المفهوم الانسانية في النفس ويقع
الشك في انها هل لها في الاعيان وجود ام ليس لها وجود لما انه
ينبغي ان لا يقع في وجوده شك كما لا ريب في مفهومه بل بسبب الاحتمال
يحتاج بيانه وذلك ان يحصل الا لغرضنا من معان آخر ه اسباب الوجود
هي الفاعل والغاية والموضوع واسباب الماهية هو الجنس والفصل من
الوجود في العقل والمادة والصورة والعرض من حيث الوجود في الخارج قوله
لجميع مقومات الماهية داخلة في الماهية في التصور وان لم تخطر بالبال

مفصلة ه المركبات التي لا يوجد اجزاؤها متمايزة فللانسان اذا تصورها
ان يميز بين اجزائها ويلاحظ كل واحد منها وحده منفردا عن غيره
وذلك لقوة المميزة فالتفاته بالقصد الاول الى المتصور الاول وان كان
مشروطا بحضور الاجزاء معه بالقصد الثاني كما يكون عليه في الوجود
لا التفاته بالقصد الاول الى صور الاجزاء المفصلة المتمايزة الحاصلة عنده
بحسب تصرفه في المتصور الاول وقد يكون الاول حاضرا بالفعل ملتفتا
اليه بالقصد الاول من دون ان يكون الثاني معه كذلك وان كان
الاول لا يتم الا وان يكون الثاني حاصلا معه بحيث يكون له ان
متى شاء يلتفت اليهما بقصد مستأنف والتفات بجرد عن تجشم
كالمعلومات الحاصلة التي لا يلتفت اليها الذهن وله ان يلتفت اليها
متى شاء قوله لجميع مقومات الماهية داخلة في الماهية في التصور ه
اشارة الى حضور المتصور الاول مع اجزائه كما ذكره في اول الفصل بقوله
ان كل شيء له ماهية فانها انما يتصور مع حضور اجزائه وقوله وان لم
تخطر بالبال مفصلة اشارة الى المتصور التفصيلي الثاني الذي ذكرناه وقوله
كما لا يخطر كثير من المعلومات بالبال لكنها اذا اخطرت بالبال تمثلت ه
اشارة الى المثال المذكور من المعلومات الحاصلة غير الملتفت اليها
وظهر معنى كلامه من غير تناقض كما ظنه بعض الناظرين فيه قوله
فالذاتيات للشيء بحسب عرف هذا الموضع من المنطق هي جميع المقومات
اشارة الى الذاتي المتعارف بين الجمهور في هذا الموضع فان الذاتي

في كتاب البرهان يطلق على ما هو اعم من الذاتي ههنا قوله فان
الطبيعة الاصلية التي لا تختلف فيها الا بالعدد مثل الانسانية
تمهيد بيان القسم الثاني من الذاتي المذكور الذي لا يعرفه الجمهور ونقدم
لتعريفه مقدمة فنقول المعاني التي لا يمتنع مفهومها وقوع الشركة فيها
قد توجد من حيث هي هي لا من حيث انها واحدة او كثيرة او جزئية او كلية
موجودة او غير موجودة بل من حيث يصلح لان يكون معروضات لهذه
المعاني ويصير بحسب عروضها واحدة او كثيرة او جزئية او كلية او موجودة
او غير ذلك وحينئذ يكون العارض والمعروض شيئين لا شيئا واحدا
فانها تسمى من حيث هي كذلك طبائع اي طبائع اعيان الموجودات
وحقايقها وهي التي تسمى بالكلي الطبيعي ويسمى عارضها الذي يحمل عليها
واتفاقا كثيرة بالكلي المنطقي والمركب منهما بالكلي العقلي فقوله
ولان الطبيعة الاصلية اشارة الى تلك المعاني وحدها وهي قد تكون
غير محصلة باشياء يقترن بها وهي المعاني الجنسية التي تحصل بالفصول
وقد تكون محصلة تكثر العدد فقط اي لا يكون اختلاف ما بين جزئياتها
الا بالعوارض الخارجة عن ماهياتها وهي المعاني النوعية فقوله التي
لا تختلف فيها الا بالعدد يريد تخصيصها بالقسم الثاني قوله
مثل الانسانية فانها متقومة لشخص شخص تحتها اي الطبيعة النوعية
ايضا متقومة للاشخاص المختلفة العدد وكيف لا وتلك الطبيعة
انما هي تمام ماهية تلك الاشخاص قوله وتفضل عليها الشخص

بخواص اشارة الى ما ذكرنا من كونها متكثرة بالعوارض الخارجة عنها
فان هذا الانسان وذلك الانسان لا يختلفان من حيث الانسانية
التي هي ماهيتهما بل يختلفان بالاشارة الحسية ولوازمهما من اختلاف
المادة والاين والوضع وغير ذلك وكلها خارجة عن الانسانية المجردة
قوله من خواص ذاتية فهذا هو المقوم وذلك لوجود الصفات
الثلثة المذكورة فيها وهو المقصود **اشارة** الى العرضي اللازم
غير المقوم واما اللازم غير المقوم ويخص باسم اللازم وان كان المقوم
ايضا لازما فهو الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها لان الشيء
اللازم هو ما لا ينفك الشيء عنه وهو اما داخل فيه او خارج عنه والاول
هو الذاتي المقوم والثاني هو المصاحب لدائم مفارقة المصاحب منه ما صاحب
دائما ومنه ما يصاحب وقتا ما وسبب المصاحبة اما ان يكون بحيث
يمكن ان يعلم او لا يكون والاول ينسب الى اللزوم والعرف والثاني
ينسب الى الاتفاق فان الاتفاق لا يخلو عن سبب ما الا ان الجاهل
بسببه ينسبه الى الاتفاق فاللازم ههنا هو المحمول الخارج عن الموضوع
الذي لا ينفك الموضوع عنه دائما من الاحوال بسبب من شانه ان يكون
معلوما والثاني ايضا محمول لا ينفك الموضوع عنه دائما من الاحوال
بسبب معلوم الا انه ليس خارجا عنه فمن لا يدخر بحسب اللغة دون الا
صطلاح والشيخ عرف اللازم بانه الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءا
منها وهذا التعريف يتناول ما يصحبها من العرضيات لا دائما

او بالاتفاق لكن مراد الشيخ تميزه عن الذاتي فهو تعريف له بالقياس
الى الذاتيات لا الى سائر العرضيات كما مر في الفرق بين الذاتيات
ولوازم الوجود قوله مثل كون المثلث مساوي الزوايا لقائمتين
وهذا وامثاله من لواحق يلحق المثلث عند المقايسات لحوقا واجبا
المحمولات الخارجة اما ان يلحق الموضوع لا بالقياس الى شيء خارج عنه
بل بقياس بعض اجزائه الى بعض كالمستقيم للخط او بقياس الموضوع
الى منافيه كالضاحك والابيض للانسان فانهما يحملان عليه لاجل
وجود الضحك والبياض واما ان يلحقه بالقياس الى شيء خارج عنه
كنصف الاثنين الذي يحمل على الواحد بقياسه الى الاثنين فانه
مهما قيس الى الثلثة صارت نصفيته ثلثية ومساوي الزوايا لقا
ئمتين محمول على المثلث فقد لحقه بقياس زواياه الى قائمتين فهو
نوع من الصنف الثالث وجميع ذلك اما ان يلحق الموضوع لحوقا واجبا
او ممكنا والاول هو اللازم والثاني ما عداه سواء لحقه اتفاقا او لحقه
لحوقا غير دائم وهو المراد من قوله وهذا وامثاله من لواحق يلحق المثلث
عند المقايسات لحوقا واجبا قوله ولكن بعد ما تقوم المثلث بما
هو به مثلث اشارة الى كونها عرضية غير ذاتية لان الذاتية ايضا
يلحقه لحوقا واجبا وليس بعد ما تقوم قوله ولو كانت امثال
هذه مقومات لكان المثلث وما يجري مجراه تتركب من مقومات
غير متناهية وذلك لان نسبته الى كل واحد مما عداه يحصل

كما ان زوايا المثلث مساوية لقائمتين فهي مساوية لنصف اربع
قوائم ولثلث ست قوائم وهلم جرا او قول الفاضل الشارح مشعر بانه
جعل المحمولات التي ليست بالقياس الى امور خارجة عن الموضوع موجودة
في الخارج والتي بالقياس اليها موجودة في الذهن دون الخارج ثم بين
كون الصنف الثاني غير متناهية لو توقف الذهن عند حد ما ولكن ان
كون الشيء محمولا على شيء اخر امر عقلي سواء كان بالقياس الى امر خارج او لم
يكن بالقياس الى شيء فان الموجود في الموضوع ليس الا البياض مثلا واما
كون الموضوع ابيض ليس في خارج العقل امرا زائدا على البياض وعلى موضوعه
ولذلك كان الحمل والوضع من المعقولات الثانية واما كون بعض المحمولات
غير متناهية فهو بحسب القوة والامكان وليس يخرج منها الى الفعل ابدا
الا ما يتناهى عدده كما هو الحال في سائر الاشياء التي توصف باللاتناهي
كالاعداد وغيرها والعلة في امتناع كون امثال هذه المحمولات مقومات
هي ان الموجود بالفعل لا يمكن ان يتقوم باجزاء لم يوجد الا بالقوة
فان اجزاء الشيء يجب ان يكون حاضرة معه لا ما استحسنه الشارح من ان
الموجود خارج الذهن لا يتقوم بالاجزاء الذهنية قوله وامثال هذه
اذا كان لزومها بغير وسط كانت معلومة واجبة اللزوم فكانت ممتنعة
الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة مطلوب الشيخ ان يثبت وجود لوازم
بينة يمتنع رفعها في الذهن مع وضع ملزوماتها فان قوما من المنطقيين
انكروا ان يكون في اللوازم ما يمتنع رفعه وقالوا كلما يمتنع رفعه في الذهن

ممن قال انه معقوم وذلك لانهم وجدوا هذا الحكم معدوما في الحا
صيات الثلث المذكورة للذاتي فزاد الشيخ لاثبات مطلوبه قسمة
حاذى لها اقسام العلوم الاولية والمكتسبة البرهانية وذلك
ان نفاد المحمول اللازم لا يخلو من ان يكون لزومه للموضوع بلا توسط
شيء آخر بل لان ذات الموضوع او المحمول لما هي هي يقتضي ذلك اللزوم
او يكون بتوسط امر مغاير لهما يقتضيه والقسم الاول يقتضي ان
يكون المولف من ذلك الموضوع والمحمول قضية لا يتوقف الحكم فيها
الا على تصورهما فقط فيكون من الاوليات والقسم الثاني يقتضي
ان يكون المولف قضية مكتسبة من جملة القضايا التي يشتمل العلوم البر
هانية على امثالها وذلك لان محمولات المطالب العلمية لا يكون
مقومة لموضوعاتها بل يكون اعراضا ذاتية لها كما ذكر في صناعة البرهان
قوله واما الاخرة اذا كان لزومها بغير وسط اه اشارة الى القسم
الاول وقوله كانت معلومة اي معلومة من غير اكتساب واجبة اللزوم وذلك
لوجود السبب الموجب للزوم وكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها
غير مقومة وذلك مناقض لما ذهب اليه القوم المذكورون من
المنطقيين وهو مطلوب الشيخ واعلم ان الحكم بكون المحمول اللازم
لغير وسط بينا للموضوع لا يحتاج الى البرهان الطويل الذي اقام
الشارح على ذلك ورد الى حل تلك الشكوك التي اوردها عليه واحال
بعضها على سائر كتبه وذلك لان اللزوم لما كان مفسرا بعدم الانفكاك

كان

كان كلما يلزم شيئا بعينه بتوسط شيء آخر فالشيء لا ينفك عنه سواء في
العقل او في الخارج ولا معنى للزوم العقلي الا ان يعقل الملزوم لا ينفك
عن تعقل لازمه وذلك هو المراد من كونه بينا له واما اللازم بتوسط
شيء آخر فانه لا ينفك عنه عند حضور المتوسط وقد ينفك مع غيبته
فلا يكون عند الانفكاك بينا وما قيل على ذلك من انه يقتضي ان
يكون الذهن منتقلا عن كل ملزوم الى لازمه ثم الى لازم لازمه بالغا
ما بلغ حتى يحصل اللوازم باسرها بل جميع المكتسبة العدم دفعة في الذهن
فليس بوارد وذلك لان اللوازم المترتبة يتأدى الى جميعها بحسب
ماهياتها الا بالقياس الى غيرها فقد يمكن ان يستمر الانتقال فيها ما لم
يطرأ على الذهن ما يوجب اعراضه عن تلك المتلازمات والتفاته
الى غيرها ولكنها تنقطع في الوجود فضلا عن ان يكون غير محصورة
واللوازم التي يوجد غير محصورة وهي التي يشتمل على امثالها اكثر
العلوم فانها هي التي يكون بحسب قياس الموضوع الى غيره وانما
يحصل عند تصور الامور التي اليها يقاس الموضوع وتصور تلك
الامور الذي هو شرط في حصولها ليس واجب الحصول على الترتيب المؤدي
الى وجود تلك اللوازم المترتبة فاذن قد اندفع ذلك الاشكال
ونرجع الى ما كنا فيه قوله وان كان لها وسط تبين به اه اشارة
الى القسم الثاني وهو ان يكون اللازم بوسط كما يقع في العلوم المكتسبة
قوله فقد علمت ما جنبه اه اشارة الى ان اللازم لا يكون بينا مطلقا

بل انما يكون بيّنا عند حضور الوسط فقط قوله واعني بالوسط ما
يقترن بقولنا لانه حين نقول لانه كذا اشارة الى ان الوسط هو الذي
يقتدر به اللزوم اي به يقوم البرهان على اثبات ذلك المحمول للموضوع
ثم اراد الشيخ ان يتوصل في النظر في حال الوسط الى اثبات لا بد من انه ينتهي
تحليل اللوازم غير البينة اليه وقدم بان في علم البرهان ان الوسط في البراهين
على المطالب اما ان يكون مقوما لموضوع المطلوب او يكون عارضا له فان
كان مقوما امتنع ان يكون محمول المطلوب مقوما للوسط لان مقوم
المقوم مقوم والمقوم لا يكون مطلوبا بالاستدلال لتقدم الموضوع عليه
بل يجب ان يكون عارضا له البتة وان كان الوسط عارضا للموضوع جاز ان
يكون المحمول مقوما للوسط وجاز ان يكون عارضا ايضا له فهذا ما
يشتملون على اصناف البراهين ويسمى الاول ماخذا اولا والثاني ماخذا
ثانيا قوله وهذا الوسط ان كان مقوما للشيء لم يكن اللازم مقوما
له لان مقوم المقوم مقوم بل كان لازما له ايضا اشارة الى الماخذ الاول
وانما لم يجز ان يكون اللازم مقوم المقوم لانا فرضناه خارجا فلا يجوز ان
يكون داخلا ثم اراد ان يتوصل من هذا الماخذ الى مطلوبه فابدى قسمة اخرى
وبيان اللازم الاول اما ان يكون لزومه للوسط بوسط آخر او يكون بغير
وسط ثم ابطل القسم الاول بانه قال فان احتاج الى وسط تسلسل الى
غير النهاية فلم يكن وسط اي يحتاج كل وسط في لزومه الى وسط آخر
ويتسلسل وهو باطل لكونه غير مؤد الى ثبوت اللازم الاول للمفروض ثبوته

ومع جوازه يشتمل على الخلف من وجه آخر وهو كون ما فرضناه وسطا
ليس بوسط بل جزء من امور غير متناهية وهي باسرها الوسط واذا لم يكن
كلما فرض وسطا بوسط فلا وسط وهو المراد بقوله فلم يكن وسط
ولفظة لم يكن هاهنا بمعنى تام قوله وان لم يحتج هناك الى وسط بين
اللزوم بلا وسط اي لما ابطل القسم الاول ثبت القسم الثاني وهو مطلوبه
ثم انتقل الى الماخذ الثاني بقوله وان كان الوسط لازما متقدما
اي ان كان الوسط المفروض اولا لازما للموضوع متقدما لزومه للمو
ضوع على لزومه للمحمول والقسمة المذكورة واردة هاهنا ايضا الا انه
لم يفصلها اعتمادا على ما ذكره مبطلا للقسم الاول واحتاج الى توسط لازم
آخر ومقوم غير متناه وذلك الى لازم بلا وسط ايضا فيتسلسل الى
غير النهاية فانه لما كان الوسط الاول لازما جاز كون هذا الوسط
الثاني مقوما او لازما ولذلك قال الى لازم آخر او مقوم وبابطال
هذا القسم يتعين القسم الثاني الذي هو المطلوب فاستنتج من
جميع الاقسام مطلوبه وذلك قوله فلا بد في كل حال من لازم بلا
وسط ثم صرح بما اراد منه فقال فقد بان انه يمتنع الرفع في الوهم
ثم بين انه انما اراد بذلك مناقضة العموم المذكور بقوله فلا ملتفت
اذن الى من قال ان كان كلما ليس بمقوم فقد يصح رفعه في الوهم وقد
تم الكلام قوله ومن اشد ذلك كون كل عدد مساويا لآخر او مغايرا
له مثال آخر للازم البين وذلك لان المساواة واللامساواة لازم

بين للكم ولا نوا صرا انما يلحقها بقياس بعضها الى بعض بشرط ان يكون
من جنس واحد والفاضل الشارح اطناب هذا البيان الى التطويل
لم يعتبر بحاذاة لاقسام العلوم ومآخذ البرهان بل مطابقته للوجود
الذي اورده وادعى فيه التقريب وعدم الاحتياج فيه الى ذكر المثال
وهو ان الماهية ان اقتضت من حيث هي هي شيئا من لوازمها اقتضته
هو لا زمها بغير وسط وان لم تقتض من حيث هي هي شيئا منها من حيث
هي هي لا يستلزم شيئا وقد عرفت مستلزمه هذا خلف لم يكن كذلك
لان الجسمية مثلا ليست بمتوفاة فان من اقسامها ايضا ان يقال الكلام
يتحقق لوازمها ولكن لا من حيث هي هي بل بعضها يتوسط بعض على
سبيل الدور او التسلسل اولا على سبيل احدهما وما لم يبطل هذا
لا يتم برهانه **اشارة** الى العرض الغير اللازم واما المحمول الذي
بمقوم ولا لازم فجميع المحمولات التي يجوز ان يفارق الموضوع
لم يقل لجميع المحمولات التي تفارق لان مقابل ما يمتنع ان يفارق
اعني اللازم هو ما يجوز ان يفارق ويقسم الى ما يفارق والى ما لا
يفارق وهو ما يدوم مصاحبته اتفاقا كالكون ذكرا وفيه انه لعمره
قوله مفارقة سريعة او بطيئة سهلة او عسرة مثل كون الانسان
شابا او شيخا او جالسا او قائما ممكن ان يركب الاعتبارات كالسريعة
السهلة كالنائم والسريعة العسرة كالمغشي عليه والبطيئة السهلة كالشاب
والعسرة كالمجنون **اشارة** ولما كان المقوم يسمى ذاتيا فما ليس

بمقوم لازما كان او مفارقا فقد يسمى عرضيا ومنه ما يسمى عرضا
وسنذكره قوله ومنه ما يسمى عرضا يريد به العرض العام **اشارة**
الى الذاتي بمعنى آخر وربما قالوا في المنطق ذاتي في غير هذا الموضع
وعنوا به غير هذا المعنى وذلك هو المحمول الذي يلحق الموضوع من جو
هر الموضوع وماهيته يعني بغير هذا الموضع كتاب البرهان فان الذاتي
هناك ما يعم هذا الذاتي والاعراض الذاتية وهي على ما رسمه كل ما يلحق
الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته فجوهر الشيء حقيقته سواء كان بسيطا
او مركبا والماهية ربما يختص بالمركبات وكلما يلحق الموضوع فهو اما ان
يلحقه لانه هو واما ان يلحقه لامر آخر وذلك الامر اما ان يساويه او يكون
اعم منه او اخص منه والاول وحده هو العرض الذاتي الاولي ويقع
الثاني اعني الذي يلحقه بسبب امر يساويه كالفصل او العرض الذاتي
الاولي انما يلحقان الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته الا ان
الاول يلحقه من غير واسطة والثاني يلحقه بواسطة فالمجموع هو العرض
الذاتي بحسب الرسم المذكور وهو المحمول الذي يؤخذ الموضوع في حده الا
ان الاصطلاح يقتضي ان يطلق العرض الذاتي في كتاب البرهان على معنى
اعم من ذلك والسبب فيه ان العلوم متمايزة بحسب تباين موضوعاتها
والعرض بهذا المعنى قد يحمل في كل علم على موضوعه وقد يحمل على انواع
موضوعه وقد يحمل على اعراض اخر له وقد يحمل على انواع الاعراض الاخر
كالناقص في علم الحساب على العدد وعلى الثلاثة وعلى نوع الزوج فالفرد

وعلى الفرد

فالموضوع لا يكون مأخوذاً في حدّ المحمول الاول بل يكون المأخوذ في
الثاني جنسه وفي الثالث معروضه وفي الرابع معروض جنسه ولما كانت
المحمولات البرهانية اعراضاً ذاتية كان جميع ذلك من الاعراض الذاتية
وحينئذ يكون رسمها ما يؤخذ في حده موضوعه او ما يقوم موضوعه
او معروضه او معروض جنسه وقيد ما يقوم موضوعه بما لا يخرج عن العلم
الباحث عنه فان ما يؤخذ في حد جنس الموضوع الخارج عن ذلك العلم
لا يسمى عرضاً ذاتياً وحين يطلق العرض الذاتي على جميع ما ذكرنا
يختص الاول بقيد الاولى لان ما عداه انما يلحق الموضوع لامر غير ما به هو هو
هذا اذا اريد بالموضوع موضوع القضية اما اذا اريد به موضوع العلم
فيكفي فيه ان يقال ما يؤخذ موضوع العلم في حده قوله مثل ما يلحق
المقادير او جنسها من المناسبة والمساواة وللاعداد من الزوجية
والفردية وللحيوان من الصحة والسقم وهذا القبيل من الذاتيات يخص
باسم الاعراض الذاتية مثل ما يتلون به من الفطوسة للانف ه
المناسبة المقدارية بالمعنى غير العددية كما مر والمشترك بينهما المناسبة
المطلقة وهي لجنسهما فالمناسبة اذا اخذت على اطلاقها كانت
عرضاً ذاتياً لجنسهما الذي هو الكمية لكنها لا يستعمل في علم المقادير
ولا في علم الاعداد لانها ليست عرضاً ذاتياً لموضوعهما كما ذكرناه
وكذلك المساواة ولذلك قال يلحق المقادير او جنسها قوله
وقد يمكن ان يرسم الذاتي برسم ربما جمع الوجهين جميعاً اما قال

يرسم ولم يقل يحد لان الامور المختلفة بالماهية لا يمكن ان يجمع في حد
لانها لا يشترك في الذاتيات المميزة لكنها يمكن ان يجمع في رسم لانها
ربما يشترك في لوازم يميزها عما عداها وذلك الرسم هو ان يقال لما يوجد
في حد الموضوع او يوجد الموضوع في حده فالاول مقوماته والثاني اعراضه
الذاتية الاولية المذكورة اولاً فان اريد ان يجمع جميع الاعراض الذاتية
قيل ما يوجد في حد الموضوع او ما يقومه مما لا يخرج عن العلم الباحث
عنه في حده او معروضهما كما مر واعلم ان اخذ المقومات في الحد اخذ طبيعي
واخذ الموضوع فيها اضطراري قال الفاضل الشارح على تعريف العرض
الذاتي باخذ الموضوع في حده وهذه عبارة المتقدمين اوردها الشيخ
في كتاب الشفاء وتبعه مقلدة المتأخرين وبين في الحكمة المشرقية بطلانها
فان الموضوع بماهيته ووجوده متميز عن ماهية العرض ووجوده
فكيف يؤخذ في حده وايضاً الاعراض غير متعلقة في ماهياتها بموضوعاتها
بل تعلقها بها لعرضيتها وهي من لوازمها ولاجل ذلك عدل الشيخ
عن تلك العبارة في هذا الكتاب الى ما ذكره ثم جعل الرسم الجامع ما يعم
عليه هو ما يحمل على الشيء لما هو هو او هو الذي يقتضيه الشيء بما هو
هو وذلك لان الماهية يقتضي المقومات اقتضاء المعلول العلة ويقتضي
الاعراض الذاتية اقتضاء العلة المعلول واقول ما ذكره الشيخ في الحكمة
المشرقية في هذا الموضع يرجع الى ان الاعراض التي يعبر عنها بما يقتضي
تخصيصها بموضوعاتها فتعريفها بحسب اسمائها انما يتم بالضرورة

علی اعتبار موضوعاتها واما حقایقها في انفسها فانما يكون
غير مشتملة من حيث الماهيات على الموضوعات وان كانت محتاجة اليها
من حيث الوجود والحد التام يلتئم من مقومات الماهية دون مقومات
الوجود فما كانت من تلك الماهيات بسائط لا اجناس لها ولا فصول فلا حدود
لها وما لها اجناس وفصول فحدودها التامة تشتمل عليها دون موضوعاتها
والمشتملة على موضوعاتها من التعريفات انما هي رسومها لا حدودها
وكل ذلك مما لا يقتضي تصوّر ذواتها التفاتا الى موضوعاتها اما ما
يقتضي التفاتا اليها فانما يكون مفهومات مركبة من حقايقها
ومن اعتبار موضوعاتها وينبغي ان يحد باعتبار الموضوعات وذلك
لان التعلق بالشيء في الوجود غير التعلق به في المفهوم ولا يطلب
في التحديد الا المفهوم هذا حاصل كلام المعلق في هذا البحث ولولا
مخافة التطويل لاوردناه بالفاظه وظاهر ان الاعراض التي عدّها
الشيخ في هذا الفصل من الاشارات مما لا يفهم من غير التفات الى موضوعاتها
عليها وذلك لان المساواة اتفاق في الكمية والمناسبة اتفاق
في كون الكمية مضافة الى غيرها والزوجية انقسام بمتساويين في العدد
على ما عرّفها الشيخ في مواضع آخر فان جردت هذه التعريفات عن اعتبار
الموضوعات بقيت المساواة والمناسبة اتفاقا محضا وهو نوع من
المضاف والزوجية انقساما بمتساويين فقط وهو نوع من الانفعال
ولا يكون شيء من ذلك عرضا ذاتيا للكم والعدد ولا لغيرهما وكذلك

اجناس ح

في بابهما ولست ادري كيف يصنع هذا الفاضل الذي لم يقلد المتقدمين
فيما يخالف الجميع في جعلها اعراضا ذاتية ام يخالفهم في تعريفاتها
بما عرّفوها به مخترعا لها من نفسه تعريفات اخر اما نحن معاشر المقلدين
فلما لم نفهم من هذه الاعراض بسيطة او مركبة سوى ما ذكروه في
تعريفاتها المتناولة للموضوعات كانت تلك التعريفات حدودا لها
او رسوما تامة او ناقصة بحسب التسمية او بحسب الماهية فلسنا
نقدر على ان نتصوّرها غير ملتفتين الى موضوعاتها ولا على ان نعرّفها
الا كذلك ولا مانع من ان يجوز ان يكون الحد المأخوذ فيه الموضوع
الذي ذكره حدا غير حقيقي بحسب الماهية وحدها على ما اشار اليه
الشيخ فكثيرا ما يطلق اسم الحد على سائر التعريفات بالمجاز والتوسع هذا
ما عندي فيه واما الرسم الجامع الذي اورده الفاضل الشارح فحرره
ورسم للمحمولات الاولية التي هي الجنس والفصل القريبان والاعراض
الذاتية الاولية فقط نقل الشارح الى ههنا وخرج منه المقومات البعيدة
كاجناس الاجناس والفصول وفصولها وسائر الاعراض الذاتية
المستعملة في البراهين والشارح معترف بذلك فاذن ليس بجامع للذاتي
بالوجهين جميعا قوله والذي يخالف هذه الذاتيات مما يلحق
الشيء لاجل امر خارج عنه اعم منه مثل لحوق الحركة للابيض فانها
انما يلحقه لانه جسم وهو معنى اعم منه او اخص مثل لحوق الحركة
للموجود فانها انما يلحقه لانه جسم وهو معنى اخص منه وكذلك

الضحك للحيوان فانه انما يلحقه لانه انسان ه لم يذكر قسما من اقسام
المذكورة وما يلحق الشيء لاجل امر يساويه وهو من جملة الاعراض الذاتية
المذكورة بالشرط المذكور كالضحك الذي يلحق الانسان للتعجب وما ساوي
الزوايا لقائمتين الذي يلحق المثلث لوسايط بينهما ولعل الشيخ لم يذكره
لدخوله فيما مر ايثارا للاختصار وهذا ايضا خارج عن الرسم الجامع الذي
ذكره الشارح قوله اشارة الى المقول في جواب ما هو يكاد المنطقيون
الظاهريون عند التحصيل عليهم لا يميزون بين الذاتي وبين المقول
في جواب ما هو ه هو لانهم لما سمعوا ان الجنس مقول في جواب ما هو حسبوا ان
المقول في جواب ما هو الجنس فلم يميزوا بين الجنس والفصل كما حكى عنهم
امثالهم في كتاب الجدل فاذا حصل عليهم اي بنوا على تحقيق ما يؤدي
اليه ظنهم الفاسد مما غفلوا عنه وذلك بان يذكروا انهم عنوا با
لذاتيات اجزاء الماهية فقط والجنس جزء الماهية لزمهم ان لا يكون بين
الذاتي والمقول في جواب ما هو عندهم فرق ولاجل ذلك قال الشيخ يكاد
المنطقيون الظاهريون لا يميزون ولم يقل انهم يقولون كذا ثم لما
تنبه بعضهم للمقصود وداها وجدها غير صالحة للجواب ما هو ذهب الى
ان من الذاتيات ما يصلح لذلك ومنها ما لا يصلح وجعل الصالح
ما هو عام يعني الجنس وهو المراد بقوله فان اشتهى بعضهم ان يجبر
كان الذي يؤدي اليه قوله هو ان المقول في جواب ما هو من جملة الذاتيات
ما كان مع ذاتيته اعم قوله ثم يتبلبلون اذا حقق عليهم الحال

والقول

تبلبلت الضفادع اضطربت ه

بما هو اعم وليست اجناسا ثم انا سموها فصول الاجناس ويعرفها ه تبلبلت
الامور اي اختلطت والمراد ان كلا منهم غلط اذا بنوا على ما تناقض لهم
وذلك بايراد فصول الاجناس كالحساس للانسان فانها ذاتيات لكونها
مقومة للاجناس وعامة لكونها مساوية لها في الدلالة وغير صالحة للجواب
ما هو لكونها فصولا ثم لما فرغ الشيخ من حكاية مذهبهم وغلطهم اشتغل بتحقيق
ذلك فقال لكن الطالب بما هو انما يطلب الماهية وقد عرفت ان الماهية
انما يتحقق بمجموع المقومات يعني بذلك ما سبق بيانه حين ذكر ان كل
ماهية انما يتحقق بان يكون اجزاؤها حاضرة معها قال فيجب ان يكون الجواب
بالماهية ثم نبه على منشا غلطهم بقوله وفرق بين المقول في جواب ما هو وبين
الداخل في جواب ما هو والمقول في طريق ما هو فان نفس الجواب غير الداخل في
الجواب والواقع في طريقه ه وذلك لان القوم لم يفرقوا بين نفس الجواب الذي
هي الماهية وبين الداخل فيه او الواقع في طريقه الذي هو جزء الماهية يعني الذاتي
قال الفاضل الشارح والفرق بين الداخل في جواب ما هو والمقول في طريقه
هو ان الجزء اذا كان مذكورا بالمطابقة كان مقولا في طريق ما هو واذا كان
مذكورا بالتضمن كان داخلا في جوابه انتهى ويمكن ان يحمل الاشتباه
الاول الواقع بين جواب ما هو وبين الذاتي اي ذاتي كان على عدم الفرق بين
نفس الجواب والداخل فيه فيكون الداخل في الجواب هو الذاتي الذي هو جزء الماهية
فقط على ما يقتضي عرفهم ويحمل الاشتباه الثاني الواقع بين الجواب وبين الذاتي
الاعم على عدم الفرق بين نفس الجواب والمقول في الطريق فيكون المقول في طريق

ما هو هو الذاتي الاعم وحينئذ يكون الداخل في الجواب اعم من المقول في
الطريق ومما يؤيده ان الشيخ عرّف الجنس المشهور بالمشارك والفصل [في الحد]
على ما يستعمله الظاهريون بكونه مقولا في طريق ما هو وذلك عندهم [ايضا]
يكون هو الذاتي الاعم فان الذاتي المساوي انما يكون عندهم حدا او [ايضا]
قد يعرف بالذاتي الاعم اولا ثم يقيده بالمساوي حتى تحصل ماهيته [فاذن]
الاعم قد وقع في الطريق واما المساوي فقد وقع عند الوصول الى [المقصد]
الذي هو تحصيل الماهية قوله واعلم ان سؤال السائل بما هو بحسب ما
يتجه كل لغة هو انه ما ذاته او مفهوم اسمه وانما هو بما هو باجتما[ع]
ما يعمه وغيره وما يخصه حتى يحصل ذاته المطلوب تحققها في هذا [السؤال]
ولا امر الاعم لا هو هوية الشيء ولا مفهوم اسمه بالمطابقة ولهم [ان]
يقولوا انا نستعمل هذا اللفظ على ما عرفت ثانيا ولكن عليهم ان يدلوا [على]
المفهوم المستحدث ويأتوه الى قدمائهم وانى على ما اصطلحوا [عليه]
عند النقل كما هو عادتهم وانت ستعلم عن قريب ان لهم عن العدول
عن الظاهر في العرف غنى بيان ذلك المباحث العلمية لا تتعلق
بالالفاظ الا بالعرض كما مر فاذا تعلقت بها يجب ان تحمل الالفاظ على
مفهوماتها بحسب عرف اللغة ما لم يظهر عليها نقل اصطلاحي ولما كان [البحث]
عن مفهوم ما هو لا من حيث هو مقيد باصطلاح بعض الشيخ الى مفهومه
الاصلي وبين انه انما يسأل بها اما عن حقيقة الذات او عن مفهوم [الاسم]
بالمطابقة كما بين في باب المطالب ثم بين ان المعنى الذي جعله القوم

بانه ليس هو احدهما لان حقيقة الذات انما تحصل باجتماع ما يعمه
يعني الجنس القريب وما يخصه يعني الفصل ولا امر الاعم الذي يدعون
انه ليس هو ما به الشيء هو يعني حقيقته ولا هو ايضا مفهوم اسمه [بالمطابقة]
فاذن ليس هذا الاطلاق بحسب العرف اللغوي فان ذهبوا الى اصطلاح
طارئ عليه وادعوه فلهم ذلك ولكن عليهم ان يثبتوا المفهوم الذي [اصطلحوا]
عليه والسبب الموجب للنقل من العرف اللغوي الى الاصطلاحي وان
ينسبوا ذلك الى القدماء فان طريقتهم في هذه الصناعة هي التزام [مصطلحات]
القدماء مع ما يلزمهما ويلزمهم عليها على ما شحنوا كتبهم به وليس [يمكنهم]
ذلك مع انهم مستغنون عن هذا التعسف على ما سنبينه [اشارة]
الى اصناف المقول في جواب ما هو اعلم ان اصناف الدال على ما هو بحسب
العرف ثلثة يعني بالعرف اللغوي المذكور وجه الحصر ان المسؤول
عنه بما هو اما ان يكون شيئا واحدا او اشياء كثيرة والاول اما ان يكون
كليا او يكون جزئيا والثاني اما ان يكون تلك الاشياء مختلفة الحقائق
او يكون متفقة الحقيقة فهذه اربعة اصناف والجواب عن ثلثة اصناف
لان الجواب عن صنفين منها واحد وذلك لان المسؤول عنه ان كان شيئا
واحدا وكان كليا فيجاب بالحد وحده ولا يجاب بذلك اذا شاركه
غيره في السؤال فهو جواب في حال الخصوصية المطلقة وان كان اشياء كثيرة
مختلفة الحقائق فيجاب بتمام الماهية المشتركة بينها ولا يجاب بذلك اذا
اختص السؤال بواحد منها فهو جواب في حال الشركة المطلقة وان كان

شيئا واحدا جزئيا او اشياء كثيرة متفقة كان الجواب في الحالتين هو نفس
ماهية ذلك الشيء او تلك الاشياء فهو جواب في حالتي الشركة والخصو
صية معا وقد ظهر من ذلك ان اصناف المقول الذي هو الدال على ما هو
ثلثة لا يزيد ولا ينقص والشارح جعل المطلوب في الصنف الذي يدل
بالخصوصية ماهية مختص واحد وبمثل زيد اذا قيل انه ما هو ونحوه منه
فانه من الصنف الثالث كما ذكره في الكتاب قوله احدها الخصوصية
المطلقة مثل دلالة الحد على ماهية الاسم كدلالة الحيوان الناطق على الا
نسان ه الحد قد يكون بحسب الاسم ويجاب به عما هو طالب تفسير الاسم و
قد يكون بحسب الحقيقة ويجاب به عما هو طالب الحقيقة وربما يجاب بحد واحد
في الموضعين باعتبارين وعلى التقديرين كدلالة الحد على ماهية المحدود لكن لا
يختص احدهما بالدلالة على ماهية الاسم لتناولهما قوله والثاني
الشركة المطلقة مثل ما يجب ان يقال حين يسأل عن جماعة مختلفة
منها مثلا انسان وفرس وثور ما هي فهنالك لا يجب ولا يصح الا الحيوان ه
اما انه لا يجب اي لا ينبغي فلانه تمام الماهية المشتركة واما انه لا يصح
فلانه لو لم يذكر الحيوان بل لو كان المذكور مشتملا على ما يجب لكنه
لم يصح فانه لا حاجة الى ذلك التفصيل قوله فاما الاعم من الحيوان
كالجسم فليس هو له ماهية مشتركة بل جزء من الماهية المشتركة واما الا
نسان والفرس ونحوهما فاخص دلالة مما يشتمل تلك الماهية ه هذا
شروع في بيان ذلك بان المذكور ان كان عين الحيوان فاما ان يكون الجم

اخص منه او مساويا له وابطل الجميع وذلك ظاهر الى قوله في ابطال
المساوي واما مثل الحساس والمتحرك بالارادة طبعا وان اتى لنا انهما
مقومان مساويان لتلك الجملة معا بالشركة فليسا بدالين على الماهية
واعلم ان ذلك لانهما عند الجمهور فصلان متساويان يقومان الحيوان
والتحقيق يقتضي ان الفصل الذي يحصل به الجنس لا يكون الا واحدا
لان الواحد ان لم يحصل به الجنس لا يكون فصلا وان حصل به كان ما عداه
فضلا فلا يكون فصلا اللهم الا ان يكون الفصول ماخوذة من علل
مختلفة وحينئذ يكون الفصل الحقيقي مجموعهما او كل واحد منهما هو جزؤه
وربما يكون الفصل الحقيقي شيئا لا يدل على ذاته الا بعرض ذاتي له فيشتق
له الاسم من ذلك العرض كالناطق المشتق من النطق الدال على فصل الانسان
فان وجد له عرضان يشبه تقدم احدهما على الآخر فقد يشتق له عن كل
واحد منهما اسم وحينئذ ربما يظن ان المفهوم من الاسمين فصلان
متغايران لتغاير معنييهما كالحساس والمتحرك في هذا الموضع من هذا
القبيل فان مبدا الفصل الحقيقي هو النفس الحيوانية التي هي عرضة
للحس والحركة فاشتق له اللفظ منهما ولما لم يكن هذا التحقيق منطقيا
اعرض الشيخ عنه وعرض بان ذلك يخالف التحقيق بقوله وان اتى لنا
انهما مقومان اي ان فرضنا قوله وذلك لان المفهوم من الحساس
المتحرك بالارادة وامثال ذلك بحسب المطابقة هو مجرد انه شيء له قوة
حس وحركة وكذلك مفهوم الابيض هو انه شيء ذو بياض فاما ما مفهوم

الشيء فيه داخل في مفهوم هذه الالفاظ الا على طريق الالتزام حيوة علم
من خارج انه لا يمكن ان يكون شيء من هذه الاشياء الخمسة يريد ان
الفصل والعرضيات كلها لا يدل على اصل الماهية التي يدل عليها الجنس الا
بالالتزام وذلك لان الفصول تحصل الماهية والعرضيات تلحقها بعد
تحصلها فاما الشيء الذي تحصلها او يكون موضوعا لها فمن خارج
عن مفهوماتها اذ لو كانت تشتمل عليه لكان فيما به الاشتراك لا
فيما به الامتياز او لا شيء الداخلة هي الخارجة هذا خلف قوله
واذا قلنا لفظة كذا يدل على كذا فانما نعني بطريق المطابقة او التضمن
دون طريق الالتزام يريد بهذه الدلالة الدالة على الماهية او على مفهوم
الاسم لا الدلالة المطلقة كما فهمها الشارح وادعى بذلك الى ان جعل
دلالة الالتزام مهجورة في جميع المواضع والعلة في اختصاص المطابقة
والتضمن بهذه الدلالة ان لفظة ما انما يقصد بها القصد الاول بما يطابق
المسؤل عنه دون ما عداه ثم يتعلق بالجزء اخر بالقصد الثاني لكون المسؤل
عنه متعلق الهوية بها فيبقى اللوازم غير مقصودة مطلقا قوله
كيف والمدلول عليه بطريق الالتزام غير محدود اي اللفظ الذي يقصد
اشيا محدودة اذا دل على الماهية او على مفهوم الاسم تناول ما يلزم
فيما نقدر وقع على اشياء محدودة لا يجوز ان يكون مقصودة له قوله
وايضا لو كان المدلول عليه بطريق الالتزام معتبرا لكان ما ليس بمقوم صالحا
للدلالة على ما هو مثل الضحاك فانه من طريق الالتزام يدل على الحيوان

الناطق لكن قد اتفق الجميع على ان مثل هذا لا يصلح في جواب ما هو فقد
بان ان الذي يصح فيما نحن فيه ان يكون جوابا عما هو هو وان نقول لذلك
الجماعة انهم حيوانات في تصريح بتخصيص الدلالة المذكورة بهذا الموضع
لان ما ليس بمقوم كالخواص فقد يكون صالحا للدلالة بالالتزام في سائر
المواضع والا لكانت الرسوم ايضا مهجورة على الاطلاق وكذلك
الحدود الناقصة التي تخلو عن الاجناس وايضا الشيخ قد صرح بذلك
في الشفاء في الفصل الذي قسم فيه الكلي الى اقسامه الخمسة فقال بعد ان
قسم الدال على الماهية الى الجنس والنوع ما هذه عبارته ولكن لا يدل
على ما يدل عليه الحيوان الا بالالتزام فليس جنسا اذ المراد بالدلالة
ههنا ما يدل بالمطابقة او التضمن وهذا ايضا نص صريح على التخصيص
بهذا الموضع قوله ونجد اسم الحيوان موضوعا بازاء جملة ما
فيه بين المشتركات المقومة منها دون التي تخصها وما في حكمها
شاملا اياها تحمل عما يخص كل واحد منها يريد انه اذا اطلقت الالفاظ
بازائها تعين الحيوان للجواب فانه هو الذي يشمل جميع الذاتيات
المشتركة التي تخص هذه المختلفات المسؤل عنها وتخلو عن فصل كل واحد
منها قوله هذا واما الثالث فهو ما يكون بشركة وخصوصية
معا مثل ما اذا سئل عن جماعة هم زيد وعمرو وخالد ما هم كان الذي
يصلح ان يجاب به على الشرط المذكور انهم ناس اي من يعتبر العرف اللغوي
قوله واذا سئل عن زيد وحده بما هو لست اقول من هو كان الذي

ان اجاب بانه انسان اشارة الى الفرق بين ما هو ومن فان الاول مطلب
بيانه والثاني انما يطلب به العوارض المشخصة ويكون جوابه زيد فما يجري
مجراه قوله وهو الذي يحصل في زيد على الانسانية اعراض ولوازم
للاسباب في المادة التي منها خلق وفي رحم امه وغير ذلك عرضية
ولما كان يعرف بين الاشياء التي يحمل على معنى كالحيوان ويحمله
اشياء مختلفة الحقائق كالانسان والفرس وبين الاشياء التي يحمل
على معنى آخر كالانسان ويحمله اشياء متفقة الحقائق كزيد وعمرو
ولا بد لبيان ذلك من مقدمة وهي ان يعقل من الكليات ما قد يتصور
معناه فقط بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا
عليه ولا يكون معناه الاول مقولا على ذلك المجموع بل جزءا منه ومنها
ما يتصور معناه لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه
غيره وان لا يقارنه ويكون معناه مقولا على المجموع حال المقارنة
وهذا الاخير قد يكون غير متحصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا لان يقال
على اشياء مختلفة الحقائق وانما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير
بعينه احد تلك الاشياء وقد يكون متحصلا بنفسه وانما ينضاف
الى المعنى المذكور ولا يكون مبهما ولا محتملا لان يقال على اشياء مختلفة
الحقائق بل يقال حين يقال على اشياء لا تختلف الا بالعدد فقط وهما
يشتركان في ان المعنى الاول يقال على الحاصل بعد لحوق الغير به الا ان
اللاحق معط لقوام ذلك المعنى في الصورة الاولى ويسمى فصلا و

بعد التقوم في الصورة الاخيرة ويسمى عارضا فالكلي يسمى بالاعتبار
الاول مادة وبالاعتبار الثاني جنسا وبالاعتبار الثالث نوعا مثاله
الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء فان اقترن به الناطق
مثلا صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال له انه حيوان
كان مادة واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء بل من حيث انه يجوز ان يكون
انسانا او فرسا وان يتخصص بالناطق يحصل انسانا ويقال له انه حيوان
كان جنسا واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق متخصصا ومتحصلا به كان
نوعا فالحيوان الاول جزء الانسان ويتقدمه تقدم الجزء في الوجودين
والحيوان الثاني ليس بجزء لان الجزء لا يحمل على الكل بل هو جزء من حده ولا
من حيث هو كذلك الا في العقل ويتقدمه في العقل بالطبع لكنه في الخارج
متأخر عنه لان الانسان ما لم يوجد لم يعقل له شيء يعمه وغيره وشيء يخصه
ويحصله ويصيره هو هو بعينه والحيوان الثالث هو الانسان نفسه
مأخوذ مع الناطق والاشياء التي ينضاف اليه بعد تحصله لا يغيره اختلافا
في الماهية بل ربما يجعله مختلفا بالعدد كالانسان الابيض والانسان
الاسود وكذا الانسان وذلك الانسان فظهر الفرق بين الاشياء التي
يحمل على معنى ويحمله اشياء مختلفة الحقائق وبين الاشياء التي يحمل
عليه ويحمله اشياء متفقة الحقيقة واذا تقرر ذلك فنقول لما كان الا
نسان نوعا كما قلنا فكان متحصل الوجود فكان كل ما ينضاف اليه ويقترن
به مما يجعله مختلفا بالعدد فهو غير مقوم اياه بل عارض له بخلاف الحيوان

وكذلك كانت ماهية الاشخاص هي شيء واحد وهو المراد من قوله ومن
الذي يفضل لا دينه على افسانيته اعراض ولواحق لاسباب في مادته التي
منها خلق قوله لا يتعذر علينا ان نقدر عروض اضدادها او لا
تكونه ويكون هو هو بعينه اشارة الى ان العوارض واللواحق لما قام
بعد تحصيله فلا بد لحقيقته بتبدل تلك العوارض مثلا زنجي الاصل
لو فرضناه اسود لم يتبدل انسانيته قوله وليس كذلك نسبة الاشياء
اليه ولا نسبة الحيوانية الى الانسانية والفرسية وذلك لان الحيوان الذي
كان يكون انسانا اما ان يتم تكونه مما يكون منه فيكون انسانا واما
ان لا يتم تكونه فلا يكون لا ذلك الحيوان ولا ذلك الانسان يريد
الماهية لا يمكن ان يكون كذلك لانها ان تبدلت ارتفع الشيء الذي هي
ماهيته قوله وليس يحتمل التقدير بالمذكور من انه لو لم يلحقه لواحق
جعلته انسانا يعني الناطقة بل لحقته اضدادها او مغايراتها يعني
اللاناطقية او الصاهلية لكان يكون حيوانا غير انسان يعني ربما
مثلا وهو ذلك الواحد بعينه يعني يكون بعد تكونه فرسا هو ذلك الواحد
الذي امكن قبل ان يكون انسانا ومراده من ذلك الاشارة الى ان ما كان محصلا
للماهية اعني الفصل لا يحتمل التبدل ابدا مع بقاء الماهية قوله
بل انما يجعله حيوانا ما يتقدمه يجعله انسانا اشارة الى تقدم وجود
الانسان باعتبار الخارج على الحيوان الذي هو الجنس وان كان وجود الجنس
في العقل متقدما على صورته قوله فان كان على غير هذه الصورة

ممنوع على غير هذا الحكم وليس ذلك على المنطقي اي ان كانت هذه الطبايع
المذكورة التي فرضناها عوارض فصولا في نفس الامر وكانت التي فرضناها
فصولا عوارض ممنوع على غير هذا الحكم ولكن ليس على المنطقي ان يطرح المواد
بل عليه ان يبين ان الاشياء التي تختلف بالحقايق والتي لم تختلف اي اشياء
كانت اذا سئل عنها بما هو كيف يجاب عن كل واحد منها

النهج الثاني

في الالفاظ المخمسة المفردة والحد والرسم اشارة الى المقول في جواب
ما هو الذي هو الجنس والمقول في جواب ما هو الذي هو النوع كل محمول
كلي يقال على ما تحته في جواب ما هو فاما ان يكون حقايق ما تحته مختلفة
ليس بالعدد فقط واما ان يكون بالعدد فقط مختلفة فاما ما يقوم
من الذاتيات فيه مختلفا اصلا والاول يسمى جنسا لما تحته والثاني
يسمى نوعا ومن عادتهم ايضا ان يسموا كل واحد من مختلفات الحقايق
تحت القسم الاول نوعا له وبالقياس اليه وهو ظاهر قوله
على ان اسم النوع عند التحقيق انما يقال بالوضعين على معنيين مختلفين
النوع المضاف الى الجنس يستلزم اعتبارين احدهما نسبته الى ما فوقه
الذي هو الجنس والثاني نسبته الى ما تحته اشخاصا كانت او انواعا
التي لولاها لم يكن النوع كليا والنوع الحقيقي يستلزم اعتبارا واحدا هو
نسبته الى الاشخاص التي تحته ولا تكاد تتناول الانواع العالية
والمتوسطة والسافلة التي تختص باسم نوع الانواع تناول الجنس لانواعه
والثاني قد يشارك نوع الانواع وحده في موضوعاته ويباينه باحد اعتباريه

بالحقيقة يكون مشتركا بين المعنيين اشتراكا لفظيا

وهي ان اعتبرنا الاشارة الى ...

اعنى النسبة الى ما فوقه وقد بانيه فى الموضوع ايضا اذا لم يكن تحت جنس
كالوحدة والنقطة والآن فالنوعان يختلفان فى المعنى بثلثة اشياء
احدها اختصاص احدهما بالنسبة الى ما فوقه ولاجل ذلك يجب تركبه
من جنس وفصل واما الآخر فلا يجب فيه ذلك وان كان جائزا كالكم
المذكور فى الموضوع وثانيها جواز مباينة الاضافى للحقيقى فى الموضعين
حين يكون نوعا عاليا او متوسطا من حيث وقوعه تحت مختلفات الحقيقة
وثالثها جواز مباينة الحقيقى للاضافى فى الموضعين حين لا يكون تحت
جنس قوله وبما يسهو فيه المنطقيون ظنهم ان النوع فى الموضعين
له دلالة واحدة ومختلفة بالعموم والخصوص وفى بعض النسخ ومختلفة
بالعموم والخصوص وهو اظهر فان الاول يوهم ان يكون لهم سهوان
الاول ان النوع فى الموضعين له دلالة واحدة والثانى ظنهم ان له دلالة
مختلفة بالعموم والخصوص ويلزم على الاول ان يكونا كلما يقع تحت
جنس فانه لا يختلف الا بالعدد حتى لا يكون تحت جنس السافل وذلك
مما لم يذهب اليه احد ومراد الشيخ ليس الا انهم ظنوا ان النوع الحقيقى هو
نوع الانواع لا غير فجعلوا للجنسين دلالة واحدة مختلفة بالعموم
والخصوص لكونها مطلقة فى احد الموضعين ومقيدة بلا صفة
شخاص فى الموضع الآخر **اشارة** الى ترتيب الجنس والنوع قوله
ثم ان الاجناس قد يترتب متصاعدة والانواع يترتب متنازلة
اى ربما يترتب لان ترتيبه ليس بواجب فى جميع المواد قوله ويجب

وذلك اما الوقت فى التصاعد فلانه يلزم تركب المعنى الواحد من مقومات
لا متناهية فيتوقف تصوره على اخطارها جميعها بالبال قال الفاضل
الشارح وايضا يوجب ترتب العلل والمعلولات الى غير نهاية وذلك لكون
كل فصل علة لتقوم حصته من الجنس وهو محال على ما بين فى الالهى
ولو لم تنته فى التنازل لما حصلت الاشخاص والانواع الحقيقية
اعنى اعيان الموجودات التى يلزم من ارتفاعها ارتفاع الاجناس
عليها قوله واما الى ما ينتهى فى التصاعد وفى التنازل من المعانى
الواقع عليها الجنسية والنوعية وما المتوسطان بين الطرفين فليس
بيانه على المنطقى فان تكلفه تكلف فضولا وانما يجب عليه ان يعلم
ان هاهنا جنسا عاليا او اجناسا عالية هى اجناس الاجناس وانواعا سافلة
هى انواع الانواع واشياء متوسطة هى اجناس لما دونها وانواع لما فوقها
وان لكل واحد منها فى مرتبته خواص يعنى ان معرفة مواد الاجناس والانواع
باعيانها ليست من هذا العلم لاختصاص المعقولات الاولى وهذا العلم
يبحث عن المعقولات الثانية فالمنطقى من حيث هو منطقى لا ينظر فيها
واما فى ان لكل واحد من العالية والسافلة فى مرتبته خواص فانما يلزمه
لان العلوم البرهانية انما يبحث عن تلك الخواص وهى الاعراض الذاتية
المذكورة قوله فاما ان يتعاطى النظر فى كمية اجناس الاجناس وما
تحتها دون المتوسطات والسافلة كان ذلك مهم وهذا غير مهم
خروج عن الواجب وكثيرا ما الهم الاذهان زيغا عن الجادة يعترض على

على سائر المنطقيين فان متقدمهم الذي هو المعلم الاول افتتح تعليمه
بذكر المقولات العشر التي هي اجناس الاجناس واشار الى معانيها فتحوا
على الوجه المشهور الذي يليق بالمبتدئين في كتابه المسمى بقاطيغورياس
وجعلها شبه مصادرة لهذا العلم لاجزاء منه وتبعه الجمهور في ذلك
بل زادوا في بيانها عليه ولا شك فان النظر في ذلك ليس من الكتاب
المنطقية الا ان الحكم بان النظر فيها يجري مجرى النظر في الاجناس
فالتائيد في كونه مهما او غير مهم في هذا العلم خروج عن الانصاف فان
المنطقي انما يحتاج في استعمال قوانينه لاقتناص الحدود واكتساب
الى ذلك لانه ما لم يعرف ان محدوده وكل واحد من حدي مطلوبه
اي جنس من الاجناس العالية يقع بحسب الماهية لم يمكن له ان يحصل
المرتبة ولا سائر المحمولات التي يتركب منها التعريفات ويستفاد منها
التصديقات بحسب الاغلب كما يتبين في مواضعها واما المتوسطة و
التي لا يحصر في عددها فانا نستغني عن ايرادها لاشتمال العالية المعدودة
عليها وعلى ما يشبه ذلك ان الطبيب من حيث هو طبيب يجب ان لا ينظر
الا في احوال بدن الانسان من حيث يصح ويمرض ليحفظ الصحة ويزيل المرض
فان نظر من حيث هو طبيب في ماهيات الاشياء بما يستعملها او لا يستعملها
اي معدنية او نباتية او حيوانية ومعادنها ان هي واوقات تحصيلها
متى هي وشرائط حفظها ما هي وكم هي مدة ما لم يستمع بها وكم تقع
بدليه ما يمكن ان يكون معرفته انفع في علمه كان ذلك مهم وغيره

بعضهم خروج عن الواجب الا انه لما تصور امكان الاحتياج اليها في
استعمال قوانينه الحافظة للصحة او المزيلة للمرض اضاف النظر فيها بحسب الا
مكان الى علمه بل جعله جزءا من علمه وهذا داب اصحاب سائر الصنا
عات العملية فانهم يضيفون الى صناعاتهم ما يحتاجون اليه في
تمييز تلك الصناعات وان كان خارجا عنها ليتم بذلك الوصول
الى غاياتها **اشارة** الى الفصل واما الذاتي الذي ليس يصلح ان يقال
على الكثرة التي كليته بالقياس اليها قولا في جواب ما هو فلا شك في انه
يصلح للتمييز الذاتي لها عما يشاركها في الوجود او في جنس ما له كل ذاتي اما
ان يكون مقولا في جواب ما هو بالقياس الى ما هو ذاتي له او لا يكون والثاني
اما ان يكون داخلا فيما يقال في جواب ما هو او يكون خارجا عنه ولما كان
المقول في جواب ما هو على الكثرة اما تمام ماهيتها مطلقا او تمام ماهيتها
المشتركة بينها والذاتي الخارج عما يقال في جواب ما هو لا يوجد الا في القسم
الاخير ويكون هو ما يختص ببعض تلك الكثرة بالضرورة وما يختص بالبعض
مقوما له مميزا عما يغيره الاشياء عما يشاركه فهو صالح للتمييز الذاتي
لذلك البعض والداخل في جواب ما هو ان كان مقولا في جواب ما هو على
كثرة اخرى قبل الاولى فحكمه حكم المقول في جواب ما هو وان لم يكن
مقولا فحكمه حكم الخارج المذكور فاذن كل ذاتي لا يصلح للجواب عما هو
فهو صالح للتمييز الذاتي وهو الفصل والفصل قد يكون خاصا بالجنس كا
لحساس للنامي مثلا فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند

من يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى التقدير
فان الجنس انما تحصل وتقوم به نوعا فذلك النوع انما يمتاز به بذلك
الفصل اما على التقدير الاول فعن كلما عداه مما في الوجود واما على التقدير
الثاني فعن كلما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق
عن جميع ما في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة بل عما يشاركه في الحيوانية
فقط وهو المراد بقوله عما يشاركه في الوجود او في جنس ما وقد ذهب الفاضل
الشارح وغيره ممن سبقه الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا
يجوز ان يكون اعم الذاتيات مقولا على تمام ماهيته او اخص منه والمساوي
له هو ما يصلح لتمييزه عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما
يصلح لتمييز ما يختص به عما يشاركه في الجنس الذي يعمهما ولذلك يلزم
تجويز تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي عن امرين متساويين
له كليا ولا واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق
للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها وفيما ذهبنا اليه غنى عن امثال
هذه التمحلات قوله ولذلك يصلح ان يكون مقولا في جواب
اي شيء هو فان اي شيء انما يطلب به التمييز المطلق عن المشاركات
في معنى الشيئية مما دونها وهذا هو المسمى بالفصل ثم نبه على ان الفصل
هو المقول في جواب اي شيء هو في ذاته ان هذا الاطلاق سابق في عرف اللغة
كما بين في جواب ما هو بقوله فان اي شيء انما يطلب به التمييز المطلق
معنى السؤال باي قد يطلب به التمييز العام في جميع الاشياء وذلك

اذا اضيف الى شيء او ما يجري مجراه فيقال اي شيء هو وقد يطلب به
التمييز الخاص عن بعضها مما هو تحت الشيء المطلق وذلك اذا اضيف
الى شيء اخص منه كما يقال اي حيوان هو وغرض الشيخ بالتلفظ بالوجود
والشيء ههنا تعميم الاشياء التي يطلب التمييز عنها من غير ملاحظة
كون الوجود والشيئية عارضين للماهيات على ما فهم الفاضل الشارح
فانه لا فائدة لذلك ههنا قوله وقد يكون فصلا للنوع الاخير
كالنطق مثلا للانسان وقد يكون فصلا للنوع المتوسط فيكون
فصلا لجنس النوع الاخير مثل الحساس فانه فصل الحيوان وفصل جنس
الانسان وليس جنسا للانسان وان كان ذاتيا اعم منه لما فرغ
من بيان ماهية الفصل رجع الى الاشارة التفصيلية الى فصل كل
واحد من الذاتيات التي لا تصلح لجواب ما هو بالقياس الى اي شيء
يكون وعند وصوله الى فصل الجنس اشار الى ما ذكره جماعة من
القائلين بما مر بان المقول في جواب ما هو الذاتي الاعم ولما ذكر انه
الى هذا الموضع بقوله فعلم من هذا انه ليس كل ذاتي اعم جنسا ولا
مقولا في جواب ما هو قوله وكل فصل فانه بالقياس الى النوع الذي
هو فصله مقوم وبالقياس الى جنس ذلك النوع مقسم يريد ان الفصل
الذي يحصل الجنس نوعا انما يكون له اعتباران احدهما بقياسه
الى الجنس المحصل به والثاني بقياسه الى النوع المتحصل منه والاول
هو التقسيم فان الناطق يقسم الحيوان الى الانسان وغيره والثاني



هو التقويم فانه يقوم الانسان لكونه ذاتيا له واما قولهم الفصل مقوم
لحصته من الجنس وذلك التقويم غير ما نحن فيه فانه بمعنى كونه سببا
لوجود الحصة لا بمعنى كونه جزءا منه والتمييز بعد التقويم لا متأخر عنه
بحسب اعتبار الشيء الى غيره فيكون متأخرا عن اعتباره في نفسه ومقوم
النوع العالي يقوم السافل لانه يقوم مقومه ولا ينعكس لاحتمال ان يكون
مقوم السافل هو ما يضاف الى العالي ومقسم الجنس السافل مقسم العالي
لان العالي مقول على جميع السافل ولا ينعكس لاحتمال ان يكون احد اقسام
العالي هو السافل نفسه **اشارة** الى الخاصة والعرض العام اما الخاصة
والعرض العام من المحمولات العرضية والخاصة منهما ما كان من اللوازم
او العوارض الغير المقومة لكلي ما من حيث ليس لغيره سواء كان ذلك
نوعا اخيرا او غير اخير وسواء عم الجميع كلها او لم يعم لما فرغ من المحمولات
الذاتية ذكر المحمولات العرضية وهي تنقسم الى ما لا يعرض لغير موضوعها
والى ما يعرض والاول خاصة والثاني عرض عام ويشترط فيهما
ان يكون الموضوع كليا فالخاصة قد يكون للجنس العالي كالموجود لا في
موضوع للجوهر وللمتوسط كالقابل للابعاد الثلثة للجسم وللنوع
الاخير كالكاتب للانسان وقد يكون لازمة كذي الزوايا الثلث
للمثلث ومفارقة كالماشي للحيوان وقد يكون شاملة لاشخاص موضوعها
كالضاحك بالطبع للانسان وخاصة بالبعض كالكاتب له وقد
يكون مفردة كالكاتب له ومركبة كمنتصب القامة بادي البشرة وقد

بالقياس الى شيء لا يوجد فيه وان لم يكن خاصة بالموضوع على الاطلاق
كذي الرجلين للانسان بالقياس الى الفرس دون الطائر وبالقياس
الى شيء بل بالاطلاق كما مر وكل خاصة نوع خاصة لجنسه وان علا
ولا ينعكس وربما يكون عرضا عاما لما تحته وربما لا يكون والعرض العام
ما يوجد في كلي وغيره عم الجزئيات كلها او لم يعم والعرض العام
قد يكون ايضا للجنس العالي كالواحد للجوهر وللنوع الاخير كالابيض
للانسان وقد يكون لازما كالزوج للاثنين ومفارقا كالنائم للانسان
وقد يكون عاما للجزئيات كالمتحرك للحيوان وغير عام كالابيض له
قوله وافضل الخواص ما عم النوع واختص به وكان لازما بينا
الموضوع وانفعها في تعريف الشيء ما كان بين الوجود له مثاله
الضاحك للانسان وكون الزوايا مثل قائمتين للمثلث الخاصة قد
يعتبر من حيث كونها فقط وقد يعتبر من حيث وقوعها في التعريفات
ويوجد الخواص متفاوتة في الجودة والرداءة بكل واحد من الاعتبارين
فافضلها بالاعتبار الاول ما يكون شاملة لاشخاص الموضوع خاصة
به لا بالقياس الى غيره بل على الاطلاق لازمة لها غير مفارقة وبالاعتبار
الثاني ما يكون مع ذلك بين الوجود له فان التعريف بالخفي غير مرضي
قوله مثال العرض العام الابيض للبيضاني البيضاني طائر
يقال له باليونانية ققنس وهو متولد غير متوالد وقد يذكر له قصة
ويمثل في البياض به كما في السواد بالغراب قوله وربما قالوا

محذوفا عنه العام وتغلطوا المنطقيين بمخبون الى ان هذا العرض

هو العرض الذي يقال مع الجوهر وليس هذا من ذلك بشيء بل معنى هذا

العرض العرض في المشهور عند الظاهريين اطلاق العرض على ما هو حال

فقط في الموضوع واطلاق الخاصة على ما يكون مع ذلك مساويا له

كما ذكر في الجدل والعرض الذي هو قسيم الجوهر ما يوجد في الموضوع

لا بالقياس بين ما يوجد للموضوع وبين ما يوجد فيه فعند التطبيق على

معنى الموضوع بينهما حكمهم على الذهاب الى انهما واحد وايضا فان العرض

الذي هو قسيم الجوهر قد يمكن ان يحمل على موضوعه حملا عين ذاتي فظنوه

عرضا عاما لذلك وغفلوا عن كونه محمولا بالاشتقاق ووجوب كون

العرض العام محمولا بالمواطاة قوله وقد يكون الشيء بالقياس

الى كلي خاصة وبالقياس الى ما هو اخص منه عرضا عاما فان المشي

والاكل من خواص الحيوان ومن الاعراض العامة بالقياس الى الانسان

كل واحد من الخمسة انما يكون واحدا منها بالقياس الى شيء فان الجنس

جنس لشيء والنوع نوع لشيء ولا يمتنع ان يكون ما هو جنس لشيء نوعا

لغيره وكذلك البواقي وقد يمثل في هذا الموضع باللون فيقال انه جنس

للاسود وفصل للكيف ونوع للمتكيف بوجه ولهذا اللون بوجه

آخر وخاصة للجسم وعرض للكيف عام للحيوان وليس هذا المثال

في تحقيق الصور لكن لا تشاحح في الامثلة **تنبيه** في الالفاظ

والجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام يشترك كلها

يحمل على الجزئيات الواقعة تحتها بالاسم والحد هذا اول فصل

ترجمه بالتنبيه وقال الفاضل الشارح الاستقراء يدل على ان الشيخ

عبر في هذا الكتاب بالاشارات عن فصول يشتمل على احكام مبرهن

كتب وبالتنبيهات عن فصول يكفي في ثبوت احكامها النظر في حدودها

او فيما سبق من القول فيما يناسبها وهذا الفصل من النوع الثاني ومن عادة

المنطقيين في هذا الموضع ان يبينوا المشاركات العامة والثنائية

والثلاثية والرباعية والمباينات بين هذه الخمسة فاقتصر الشيخ على بيان

مشاركة عامة هي ان كل واحد من الخمسة قد يحمل على جزئياتها بالاسم

والحد كالجسم على الحيوان وكالجوهر الذي يقبل الابعاد اعني حد الجسم عليه

ايضا وههنا بحث مهم وهو ان النوع الذي هو احد الخمسة باي المعنيين

هو فنقول انه بالمعنى الحقيقي وذلك لان الكليات المنحصرة في هذه

الاقسام الخمسة هي المحمولات والنوع الاضافي من حيث هو نوع اضافي

موضوع لا يعتبر كونه محمولا على شيء انما يعتبر كونه محمولا من حيث هو كلي

وهو اعتبار آخر والشيخ قد نبه عليه بقوله يشترك كلها في انها يحمل على

الجزئيات الواقعة تحتها فان النوع الاضافي لا بالقياس الى ما تحته من حيث

هو نوع اضافي بل بالقياس الى ما فوقه وايضا القسمة تخرج الحقيقي وحده الى

الفعل والتي يخرج الاضافي انما يكون بالقوة مسدسة لان الاضافي

الاضافي وحده من غير اعتبار الحقيقي وذلك لانا نقول اذا اردنا

الحقيقي مثلا الكليات المحمولة اما ذاتية لموضوعاتها واما عرضية

والذاتية اما مقولة في جواب ما هو على مختلفات الحقيقة وهو الجنس
او على متفقاتها وهي النوع واما ليست بمقولة وهي اما الفصل او العرض
اما مختصة بموضوعاتها وهي الخاصة او غير مختصة وهي العرض العام
هذه القسمة وما يجري مجراها تخرج الحقيقي وحده مخمسة ولما اذا
اردنا الاضافي فنقول مثلا الكليات تنقسم الى ما يمكن الوقوع في جواب
ما هو والى ما لا يمكن والممكن فيه وممكنة الوقوع اذا ترتبت في العموم
والخصوص فالعام جنس للخاص والخاص نوع له وما لا يمكن ان يقع
في جواب ما هو ينقسم الى ذاتي هو الفصل والى عرضي وهو اما الخاصة او
العرض العام وهذا القسم بالقوة مشتمل على قسم آخر وهو ما يمكن
وقوعه في جواب ما هو ولا يترتب او لا يعتبر ترتبه تحت عام وهو النوع
الحقيقي فيكون بالقوة مسدسة ولا محيص عن ذلك في كل قسمة
يجري مجراها في اخراج الاضافي **اشارة** الى رسوم الالفاظ الخمسة
فالجنس يرسم بانه كلي يحمل على اشياء مختلفة الحقائق في جواب ما هو
والفصل يرسم بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره
والنوع يرسم باحد المعنيين انه كلي يحمل على اشياء لا يختلف الا بالعدد
في جواب ما هو ويرسم بالمعنى الثاني انه كلي يحمل عليه الجنس وعلى غيره حملا
ذاتيا اوليا والخاصة يرسم بانها كلية تقال على ما تحت حقيقة واحدة
فقط قولا غير ذاتي والعرض العام يرسم بانه كلي يقال على ما تحت حقيقة
واحدة وعلى غيرها قولا غير ذاتي الكلي هو الجنس للخمسة ولذلك

في اوايل رسومها والكلي يقع بالاشتراك على طبايع الموجودات وحدها
وهو الطبيعي وعلى العموم الذي اذا لحقها اشتركت الجزئيات فيها
وهو المنطقي وعلى الملحوق مع اللاحق وهو العقلي وقد مر ذكرها فالجنس
للخمسة هو المنطقي لا غير واعلم انه قد يرسم الفصل بحمل في جواب اي شيء
هو في جوهره لان الخاصة ايضا قد تحمل في جواب اي شيء هو الا انها
يفصل تميزا عرضيا لا ذاتيا جوهريا وقال انه يرسم النوع الاضافي ان الجنس
يحمل عليه حملا ذاتيا اوليا لان الجنس البعيد يحمل عليه ايضا حملا ذاتيا
لكنه لا يكون اوليا وهو لا يكون نوعا الا بالقياس الى القريب والباقي
ظاهر واعلم انه جعل هذه الاقوال رسوما لا حدودا لان الحمل على الشيء
امر عارض لماهية الكليات غير مقوم اياها فان الجنس في نفسه هو الكلي
الذاتي المقوم لمختلفات الحقيقة بالاشتراك سواء حمل عليها او لم يحمل
واما حمله عليها وكونها محمولا فانه يحمل مما يعرض له بعد تقومه وكذلك
في البواقي واعلم انه اورد الشيخ رسومها دون حدودها لانها اشد مناسبة
لبيانها الحقوي منه لمقدمته **اشارة** الى الحد الحد قول دال على ماهية
الشيء هذا حد الحد وقد يرسم بانه قول يقوم مقام الاسم المطابق في الدلالة
على الذات والحد منه تام يشتمل على جميع المقومات كقولنا للانسان انه
حيوان ناطق ومنه ناقص يشتمل على بعضها اذا كان مساويا للمحدود كقولنا
انه جسم او جوهر ناطق والتام لا يكون الا واحدا واما الحدود الناقصة
فكثيرة بعضها يفضل على بعض بازدياد الاجزاء وايضا منه ما يكون بحسب الاسم

ومنه ما يكون بحسب الماهية كما مرّ والمراد ههنا هو الذي بحسب الماهية
واسم الحد يقع على التام والناقص بالاشتراك لان التام دالّ على الماهية
بالمطابقة كالاسم الا ان الاسم مفرد والحد مؤلف والناقص دالّ عليها
لا بالمطابقة بل بالالتزام ويقع على الحدود الناقصة بالتشكيك لان
المشتمل على اجزاء اكثر اولى بهذا الاسم من المشتمل على اجزاء اقل فاذا
اطلق هذا الاسم فالواجب ان يحمل على التام الذي هو الحد الحقيقي وحده
واياه عنى الشيخ في هذا الفصل قوله ولا شك انه يكون مشتملا على
مقوماته اجمع ويكون لا محالة مركبا من جنسه وفصله لان مقوماته
المشتركة هي جنسه والمقوم الخاص فصله اشارة الى ما سبق من ان الدال
على الماهية انما يكون مشتملا على جميع المقومات واعلم ان الشيء الذي
يراد تعريفه يكون اما بسيطا واما مركبا والتركيب اما ان يكون في العقل
فقط واما ان يكون في العقل وخارجه والعقلي المحض هو المركب من الجنس
والفصل ويختص بان يكون كل واحد من المركب واجزائه معقولا بالمواطاة
على الباقية والتركيب الخارجي قد يكون من اشياء ملتئمة تشابها
كالآحاد في العدد وكالهيولى والصورة في الجسم او غير ملتئمة شيئا واحدا
كالسواد وغيره في البلقة او من شيء وما يحل فيه كالجسم والسواد في
الاسود او من شيء واضافة الى غيره كالرجل والابوة في الاب وقد يكون
على انحاء غير ذلك مما يطول ذكرها وكل مركب خارج العقل مركب في العقل
ولا ينعكس ولكل قسم من هذه الاقسام تعريف يخصه اما البسائط فلا تعرف

بالحدود بل بالرسوم وما يجري مجراها واما المركبات العقلية فهي التي
تحد بالحدود التامة المذكورة وهي ذوات الماهيات على الاصطلاح
المذكور قبل واما المركبات الباقية فحدودها مؤلفة من حدود بسائطها
ان كانت ذوات حدود والا فمن رسومها فقول الشيخ دال على ماهية
الشيء يدل على تخصيص الحد بذوات الماهيات التي هي المركبات العقلية
ولاجل ذلك قال ويكون يعني الحد لا محالة مركبا من جنسه وفصله واذا
ثبت هذا سقط الشك الذي يورد عليه وهو قولهم ليس كل حد مركبا
من جنس وفصل قوله وما لم يجتمع للمركب ما هو مشترك وما هو خاص
لم يتم للشيء حقيقته المركبة يريد بالمركب العقلي الصرف فان ما سوى
المركبات لا يجب ان يكون مشتملا على مشترك وخاص قوله وما لم يكن
للشيء تركيب في حقيقته لم يدل عليها بقول يعني بالقول الذي يكون حدا
فان حقيقة البسيط قد يدل عليها بقول ولكن لا يدل عليها بقول يكون
حدا بل بقول يكون رسما وان لم يكن ذلك القول في بعض الصور قاصرا
عن الحدود في افادة تصور ما يطلب تصوره وذلك اذا كان مشتملا على
لوازم يقتضي انتقال الذهن عنها الى الحقيقة بلزومها كما هي فان ذلك
القول يقوم مقام الحد في افادة الغرض قوله فكل محدود مركب
في المعنى ههنا صرح بانه يريد التركيب العقلي قوله ويجب ان يعلم
ان الغرض من التحديد ليس هو التمييز كيف اتفق ولا ايضا بشرط ان يكون
من الذاتيات من غير زيادة اعتبار آخر بل ان يتصور بالمعنى كما هو

٧٩

الظاهريون يعنى ان الغرض من التحديد هو التميز فحسب و لذلك
يجعلون كل قول يطرد وينعكس على الشيء حدا له ثم ان تنبه بعضهم للذاتي
بالعرضيات جعل التميز الذاتي كيف ما كان حدا والشيخ رد عليهم جميعا
وأبان ان الغرض من التحديد تصور المعنى كما هو فان من يروم تحقيق
الاشياء لا يقف دونه واعلم ان طالب التميز الكلي بالقصد الاول
لا يحصل غرضه الا بعد ان يعرف الشيء الذي يريد تميزه اولا ثم الاشياء
الغير المتناهية الذي يريد التميز عنها ثانيا واما طالب تصور المعنى كما
هو فقد يحصل له التميز العقلي تابعا لمقصوده بالقصد الثاني قوله
واذا فرضنا ان شيئا من الاشياء له بعد جنسه فصلان مساويان
كما قد يظن ان الحيوان له بعد كونه جسما ذا نفس فصلان كالحساس
والمتحرك بالارادة فاذا اورد احدهما وحده كفى في الحد الذي يراد به
التميز الذاتي ولم يكف في الحد الذي يطلب فيه ان يحقق ذات الشيء
تحقيقا كما هو ش قد تم الكلام في كيفية اشتمال الشيء على فصلين
متساويين فلا وجه لاعادته والمنطقي من حيث يجوز ذلك يعلم ان
يحكم بوجوب ايراد الفصول جميعا حتى يتم المقومات قوله
ولو كان الغرض في الحد التميز بالذاتيات كيف اتفق لكان قولنا
الانسان جسم ناطق مائت حدا هذه حجة جدلية يحتج بها على القوم فانهم
مع قولهم بان الغرض من الحد هو التميز بالذاتيات اعترفوا بان
هذا ليس حدا تاما وهو مناقض لقولهم والمائت عندهم فصل الجسم الناطق

فان الانسان يشارك الافلاك او الملائكة بزعمهم في كونه
جسما ناطقا ويمتاز عنها بالمائت والحيوان الجسم الناطق يقع عليهما
بمعنيين **وهم وتنبيه** اذا كانت الاشياء التي يحتاج الى ذكرها
في الحد معدودة وهي مقومات الشيء لم يحتمل التحديد الا وجها واحدا
من العبارة التي يجمع المقومات على ترتيبها اجمع ولم يمكن ان يوجز الا
ان يطول لان ايراد الجنس القريب يغني عن تعديد واحد واحد من المقومات
المشتركة اذ كان اسم الجنس يدل على جميعها دلالة التضمن ثم يتم الا
بايراد الفصول وقد علمت انه اذا ازادت الفصول على واحد لم يحسن الا
ايجاز والحذف اذا كان الغرض بالتحديد تصور كنه الشيء كما هو وذلك
يتبعه التمييز ايضا ثم لو تعمد متعمد او سها ساه او نسي ناس اسم الجنس واتى
بدله بحد الجنس لم يقل خرج عن ان يكون حدا او استعمل في صنعة
تطويل الحد فلذلك الايجاز محمود كل ذلك الحمد ولا هذا التطويل
مذموم كل ذلك الذم اذا حفظ فيه الواجب في الجمع والترتيب الوهم
في هذا الفصل هو غلط جماعة من المنطقيين في تحديد الحدود وذلك في قولهم
الحد قول وجيز دال على تفصيل المعاني التي يشتمل عليها مفهوم الاسم او ما
يجري مجراه والتنبيه على فساد ذلك بما ذكره غني عن الشرح وقد افاد بقوله
اذا حفظ فيه الواجب من الجمع والترتيب فائدة وهي ان الحد لا يتم بجميع
المقومات بل يجب مع ذلك ان ترتب فيقدم الاجناس ثم يقيد بالفصول
ليحصل صورة مطابقة للمحدود قوله وكثيرا ما يقع في الرسوم بزيادة

على الكفاية للتمييز وستعلم الرسوم عن قريب فيه يريد بذلك الرد
على من يعتبر الايجاز فان زيادة ذكر بعض اللوازم اما لقيود في الرسوم
المميزة مقتضي موجبا لايضاح وسهولة الاطلاع على حقيقة المطلوب
قوله ثم قول القايل ان الحد قول وجيز كذا وكذا يتضمن بيانا لشي
اضافيا مجهولا لان الوجيز غير محدود فربما كان الوجيز وجيزا بالقياس
الى شي طويلا بالقياس الى غيره واستعمال امثال هذه في حدود امور غير
اضافية خطا قد ذكروه في كتبهم فليتذكر وهذا يشير الى المواضع الجدلية
المتعلقة بالحدود فان منها موضعا يشتمل على تخطية تحديد غير
ما في كن يحد النار بانها اخف الاجسام والطفها واعلم ان الحد
يضاف الى المحدود الا ان اضافته عارضة له ليست داخلة في ما حقيقته
اشارة ومن جعل الوجيز جزا من حده جعلها داخلة في ماهيته
الى الرسم واما اذا عرف الشي بقول مولف من اعراضه وخواصه التي
تخصه جملتها بالاجتماع فقد عرف ذلك الشي برسمه مما ذكره الشيخ
رسم للرسم وحده ان يقال هو قول مولف من محمولات لا يكون ذاتية
باجمعها ولا يكون على ترتيبها الواجب بازاء تعريف الشي والرسم منه
تام يفيد التميز عن كلما يغاير المرسوم ومنه ناقص يفيد التميز عن
بعض ما يغايره وقيل التام هو الذي يشتمل على الذاتيات والعرضيات
والناقص ما اقتصر فيه على العرضيات وايضا منه جيد مساوي المرسوم
ويكون ابين منه ومنه ردي وهو ما يخالفه من شرايط الجودة المساواة

للمرسوم لا لما ليس منه او يخلو عما هو منه وربما لم يكن
كل واحد من العرضيات مساويا واجتمع منها ما يكون مساويا فيصير
رسما كما يقال مثلا في رسم الخفاش انه الطاير الولود وقول الشيخ التي
تخص جملتها بالاجتماع اشارة الى هذا المعنى ولا اشكال الذي اورده الفاضل
مثل الشارح وهو ان مساواة اللازم الواقع في المرسوم للملزوم لا يعرف
الا بعد معرفة الملزوم فيكون معرفة الملزوم دورا لا ينحل بما ادعي حله
وهو قوله بتقييد اللوازم غير المساوية بعضها ببعض حتى يتركب منها
ما يكون مساويا ويعرف به ولا يلزم الدور فان الاشكال في كيفية
معرفة كون المجموع مساويا بحاله وحله ان يقال المساواة في نفس الامر
هو غير العلم بالمساواة والشرط في انتقال الذهن عن اللازم المساوي
الى الملزوم هو المساواة في نفس الامر لا العلم بها فاذا انتقل الباحث عن
الشي فيما يكشفه من لوازمه وعوارضه مساوية كانت او غيرها فتبا
مفردة او مركبة واوصله بعضها الى ذلك الشي علم بعد ذلك كونه
مساويا له ولا يلزم الدور ثم انه يعرف غيره بما يعرف مساويه ولا
يحتاج ذلك الغير ايضا الى تقدم العلم بالمساواة واعلم ان اللازم
الواحد وان كان مساويا فانه لا يكون من حيث هو واحد رسما وكذلك
الفصل وحده لا يكون حدا ناقصا وذلك لان الواحد منهما لا يدل
على الشي المطلوب بالمطابقة والا لكان اسمه بل انما يدل عليه بالالتزام
وهو يشتمل على وتيرة عقلية موجبة لنقل الذهن من اللازم الى الملزوم

وتلك القرينة ان صرح بها اقتضت لفظا آخر بازائها فكان الدال
بالحقيقة شيئان لا شيئا واحدا فلهذا السبب يعد الحدود والرسوم
دون المفردات في الالفاظ وايضا فان انتقال الذهن من شيء الى شيء
على سبيل اللزوم امر غير مضبوط ليس للصناعة فيه مدخل والانتقال من
الحدود والرسوم الى المطالب صناعي وانما يتعلق بالصناعة ما يكون مضبوطا
بقوانينها لا غير فهي لا يكون الا مؤلفة قوله واجود الرسوم
ما يوضع فيه الجنس اولا ليقيد ذات الشيء مثاله ما يقال للانسان
انه حيوان يمشي على قدميه عريض الاظفار ضحاك بالطبع ويقال
للمثلث انه الشكل الذي له ثلث زوايا وذلك لان اللوازم والخواص
والعوارض لا يدل بالوضع الا على شيء ما يستلزمها او يختص بها واما ان
ذلك الشيء في ذاته ما هو فلا يدل عليها الا بالانتقال العقلي فاذا
وضع الجنس دل على اصل الذات ثم يتم التعريف بالحاق اللوازم والخواص
قوله ويجب ان يكون الرسم بخواص ولوازم بينة للشيء فان من عرف
المثلث بانه الشكل الذي زواياه مساوية لقائمتين لم يكن ذلك
رسما الا للمهندس هذا شرط آخر في جودة الرسم وقد سبق ذكره
ولما كان حال الشيء من البيان والخفاء مختلفا فربما كان البين عند
شخص خفيا عند آخر يكون بعض الاقوال رسوما عند قوم غير رسوم
عند آخرين وما مثل به في آخر الفصل وهو ان رسم المثلث بحال الزوايا
لا يكون الا للمهندس فالصحيح انه لا يكون للمهندس ايضا الا بحسب الاسم

الاسم دون الماهية فان المهندس ما لم يعرف حقيقة المثلث لم يمكن
ان يعرف حاله في زواياه ولما كان من الحدود حدود شارحة للاسم وحدود
دالة على الماهية فكذلك الرسوم **اشارة** الى اصناف من الخطاء
يعرض في تعريف الاشياء بالحد والرسم اذا عرفت نفعت ما يقف عليها دلت
على اشكالها في غيرها هذه اصول نقلها مما يتعلق بالحدود والرسوم
من كتاب الجدل ويسمى طوبيقا واشباهها في ذلك الكتاب بالمواضع فان الموضع
من كل حكم يتشعب عنه احكام اخر يمكن ان يجعل كل واحد منها مقدمة ومن
هذه الاصول ما يتعلق بالالفاظ ومنها ما يتعلق بالمعاني وقدم المخالف
اللفظية قوله من القبيح ان يستعمل في الحدود الالفاظ المجازية
والمستعارة والغريبة الوحشية بل ان يستعمل فيها الالفاظ الناصعة
المعتادة يريد بالحدود الاقوال الشارحة مطلقا واللفظ المجازي
والمستعار هما ما يطلق على غير ما وضع له لقرينة يتحقق العدول الى
الغير من شبه او نسبة او امر عقلي او غير ذلك ويقابلهما الحقيقة ويفترقان
فان ذلك الاطلاق في المجاز يكون مستمرا وربما لا يلاحظ الحقيقة
فيه وفي الاستعارة يكون مستبعدا ويلاحظ كون ذلك الاطلاق
ليس بحقيقي فالمجاز في المفردات كاطلاق النثر على الهداية والنظر
الفكر وفي المركبات كقوله تعالى واسئل القرية والمستعار في المفردات
كنسبة الريحان على الصبح الاول وفي المركبات كقوله تعالى اخفض جناح
والالفاظ الغريبة هي التي لا يكون استعمالها مشهورا ويكون بحسب قوم دون قوم

ويقابلها المعتادة والوحشية هي التي تشتمل على تركيب ينفر الطبع
عنه ويقابلها العذبة واذا اجتمعت الغرابة والوحشة في لفظ
فقد سمج جدا فاستعمال امثال هذه الالفاظ في التعريفات قبيح لانها
محتاجة الى كشف وبيان فلو لم احتاج القول الشارح الى قول
شارح اخر والالفاظ الناصة هي التي يعبر عن المقصود صريحا
ويزيل الاشتباه عما يكون في معرضه ويقابلها الموجهة او المغلقة في
بعض النسخ ويدخل في المعتادة المعتدلة اى بين الركاكة العامية والمتانة
المفرطة التي تبعد بالذهن عن فهم المعنى الى النظر في اللفظ قوله
فان اتفق ان لا يوجد للمعنى لفظ مناسب معتاد فليخترع له لفظا من اشد
الالفاظ مناسبة وليدل على ما اريد به لمستعمله فقد يتفق ذلك في
المفردات وقد يتفق في المركبات وذلك لان الناظر في المعاني ربما يدرك
اشيا لم يدركها واضع لغة او يتفق له تركيب يحتاج اليه لم يتفق لواضع
لغة فلم يضع لها اسما ويحتاج الناظر الى ان يعبر عنها فيضطر الى
وضع الفاظ بازائها وانما اشترط المناسبة فيه لان الانتقال من المعاني
الاصلية الى غيرها بسبب المناسبة كما في المجاز والاستعارة والتشبيه
وغيرها طريق مسلوك في جميع اللغات فالمخترع لفظا على هذا الوجه
لا يكون خارجا عن مذهب اللغة ومثال المخترعات في المفردات العقل
والنفس وفي المركبات القياس والاستقراء قوله وقد يغلط المعرفون
في تعريفهم فربما عرفوا الشيء بما هو مثله في المعرفة والجهالة كمن يعرف

الزوج بانه العدد الذي ليس بفرد وربما تخطوا ذلك فعرفوا الشيء بما
هو اخفى منه كقول بعضهم ان النار هو الاسطقس الشبيه بالنفس فان
النفس اخفى من النار وربما تعدوا ذلك فعرفوا الشيء بنفسه فقالوا
ان الحركة هي النقلة وان الانسان هو الحيوان البشري وربما تعدوا هذا
فعرفوا الشيء بما لا يعرف الا بالشيء اما مصرحا او مضمرا اما المصرح
فمثل قولهم ان الكيفية ما بها يقع المشابهة وخلافها ولا يمكنهم
ان يعرفوا المشابهة الا بانها اتفاق في الكيفية فانها انما تخالف
المساواة والمشاكلة بانها اتفاق في الكيفية لا في الكمية والنوع وغير
ذلك واما المضمر فهو ان يكون المعرف به ينتهي تحليل تعريفه الى ان يعرف
بالشيء وان لم يكن ذلك في اول الامر مثل قولهم ان الاثنين زوج اول
ثم يعرفون الزوج بانه عدد ينقسم بمتساويين ثم يعرفون المتساويين
بانهما شيئان كل واحد منهما يطابق الاخر مثلا ثم يعرفون الشيئين
بانهما اثنان ولا بد من استعمال لفظ الاثنين في حد الشيئين من حيث
انهما شيئان هذه هي المواضع المغلوطة فيها تعريف الشيء بما يساويه في
المعرفة والجهالة ثم بما هو اخفى منه ثم بنفسه ثم بما لا يعرف الا به
اما بمرتبة واحدة وهو مصرح ظاهر او بمراتب وهو مضمر خفي وجميع ذلك
نادر على الترتيب المذكور فالتعريف بالمساوي ردي لانه لا يفيد
المطلوب وبالاخفى اردى منه لانه ابعد عن الافادة وبنفس الشيء
اردى منه لان الاخفى يمكن ان يصير اعرف ثم معرفة في بعض الصور

بدور ويتصور ذلك في نفس الشيء والدور في اندفع منه لان الاول
يقتضي ان يكون للشيء على نفسه تقدم واحد والثاني يقتضي ان يكون
له تقديمات مرتين واحدة والدور الظاهر اشنع والخفي ادون في
الحقيقة والامثلة مذكورة في المتن وقد اورد في مثال التعريف بالمساوي
تعريف الزوج بانه ليس بفرد والزوج يقابل الفرد تقابل التضاد بحسب
الشهرة وتقابل الملكة والعدم بحسب الحقيقة فتعريفه تعريف بالمساوي
بحسب الشهرة وهو مراد الشيخ وتعريف دوري بحسب الحقيقة لان
العدم يعرف بالملكة فتعريف الملكة به يقتضي دورا قوله
وقد يقع هو المعرّف فيكرّرون الشيء في الحدّ حيث لا حاجة اليه
ولا ضرورة أعني الضرورة التي تعرض في تحديد بعض المركبات والا
ضافات وعلينا ان نعلم انه غير هذا الموضع ومثل هذا الخطأ قولهم ان العدد
كثرة مجتمعة من آحاد والمجتمعة من الآحاد هي الكثرة بعينها ومثل
قولك ان الانسان حيوان جسماني ناطق والحيوان مأخوذ في حده
الجسم حين يقال انه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة فيكون
قد كرر ولا التكرار قد يقع للمحدود في الحد وقد يقع للحد فقد يقع
لبعض اجزائه وايضا قد يقع بحسب الحاجة اليه وقد يقع بحسب الضرورة
وقد يقع لا بحسبهما والردي ما يشتمل على تكرار لا لحاجة ولا ضرورة
فيه مثال ما يكرر المحدود في الحد ان يقال الانسان حيوان بشري
ومثال ما تكرر الحد او بعض اجزائه ما ذكره الشيخ في تعريف العدد الا

نسان والتكرار بحسب الحاجة كما يكون في الجواب عن سؤال يشتمل
على تكرار كمن يسأل عن حدّ الانسان الحيوان مثلا فيحتاج المجيب
في جوابه الى ايراد حديهما فيقع فيه تكرار بحسب الحاجة وهو غير قبيح
بالنظر الى السؤال قبيح لولا السؤال وبحسب الضرورة كما يقع في حدود
بعض المركبات والاضافيات والمركبات التي يقع في حدودها تكرار
هي ما يتركب من الشيء ومن عرض ذاتي له فيقع الشيء مرة في حده
ومرة في حد عرضه الذاتي الذي يشتمل حده على ذكر معروضه ضرورة
كما مرّ والمثال المشهور هاهنا الانف الافطس فان الافطس لا يمكن
ان يحدّ الا مع ذكر الانف لان الفطوسة تقعير يختص بالانف اي
تقعير يعرض والافطس هاهنا غير الافطس الذي يقال في صفة صاحب
الانف حين يقال الرجل الافطس لان هذا عرض ذاتي بخلاف ذلك
وقد قيل في تفسير الافطس هاهنا انه اما انف ذو تقعير في الانف
الاول يكون قولنا انف افطس مشتملا على تكرار لا فائدة فيه لان معناه
انف هو انف ذو تقعير وعلى الثاني لا يجوز ان يكون الانف ذا تقعير
في الانف لان الانف لا يكون انفا فضلا عن ان يكون ذا تقعير
بل انما يسمى صاحب الانف افطس لانه ذو تقعير في الانف وحينئذ
يكون معناه انف هو شخص ذو تقعير في الانف وكلاهما غير صحيح
والصحيح ان تفسير الافطس هو ذو تقعير لا يكون الا للانف وحينئذ
لا يمكن ان يكون صاحبه لانه صاحب الانف افطس لانه لا يكون

ذلك الشيء له ويكون معنى انف افطس انف هو ذو تقعير لا يكون الا
للانف واما التكرار فللاضافات فيجيء بيانه **قوله** وهذان
المثالان قد يناسبان بعض ما سلف مما سبقت اليه الاشارة ولكن
الاعتبار مختلف ٥ فبعض ما سلف هو تعريف الشيء بنفسه وبما لا
يعرف الا به والمناسبة هو وقوع التكرار فيهما وذلك لان تعريف
الشيء بنفسه انما اشتمل على تكرار لكنه يكون للمحدود في الحد وفي
هذين المثالين يكون للحد او لبعض اجزائه ولكن الاعتبار مختلف
لان السهو من جهة تعريف الشيء بما يقتضي تقدم معرفته على نفسه
غير السهو من جهة تكرار لا يحتاج اليه ولا ضرورة فيه **قوله**
واعلم ان الذين يعرفون الشيء بما لا يعرف الا بالشيء ثم في حكم المكرر
للمحدود ولكن يعرض له الخطا في التعريف بالمجهول والتكرار بالمعلوم
وذلك لان القابل الكيفية انما يقع المشابهة كانه يقول الكيفية
ما به يقع اتفاق ذا الكيفية وهذا تكرار للمحدود في الحد والمراد بيان
التناسب من الجانبين **وهم وتنبيه** واما قد يظن بعض الناس
انه لما كان المتضايفان يعلم كل واحد منهما مع الاخر فيجب في ذلك
ان يعلم كل واحد منهما بالاخر فيوضع مع كل واحد منهما في تحديد الاخر
جهلا بالفرق بين ما لا يعلم الشيء الا معه وبين ما لا يعلم الشيء الا
به وما لا يعلم الشيء الا معه يكون لا محالة مجهولا مع كون الشيء مجهولا
ومعلوما مع كونه معلوما وما لا يعلم الشيء الا به يجب ان يكون معلوما

قبل الشيء لا مع الشيء ومن القبيح الفاحش ان يكون انسان لا يعلم
ما الابن وما الاب فسال ما الاب فيقال هو الذي له ابن فيقول لو كنت
اعلم الابن لما احتجت الى استعلام الاب او كان العلم بهما معا الطريق الذي
هذا بل ههنا ضرب من التلطف مثل ان يقال مثلا الاب حيوان تولد آخر
من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك فليس في جميع اجزاء هذا
التبيين شيء يتبين بالابن ولا فيه حاله ٥ المتضايفان كونهما معا في
العقل فتعريف احدهما بالاخر تعريف الشيء بالمساوي فيجب ان يعرف
كل واحد منهما بايراد السبب الذي يقتضي كونهما متضايفين ليحصلا
به معا في العقل ويحصل البيان بالذي يراد تعريفه منهما وهذا يستدعي
تلطفا ومثاله ما ذكره في حد الاب انه حيوان تولد آخر من نوعه
من نطفته من حيث هو كذلك فالحيوان هو الاب والاخر من نوعه
هو الابن لكنهما اخذا عاريين عن الاضافة وتولده من نطفته سبب
الاضافة ومن حيث هو كذلك تكرار ضروري لما مضى وهو الذي
يضيف معنى الاضافة الى الحيوان الذي هو الاب ويحصل البيان به لان
الاب انما يكون مضافا الى الابن من هذه الحيثية **قوله**
ولا تلتفت الى ما يقوله صاحب كتاب ايساغوجي في باب رسم الجنس
بالنوع وقد تكلم عليه في كتاب الشفاء وهذا هو الذي ما اوردناه من
من الاشارة الى تعريف التركيب الموجه نحو التصور يحسن ينقلون
الى تعريف التركيب الموجه نحو التصديق ٥ ورسم الجنس في التعليم الاول

بانه المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو وقد رسم النوع بانه
المقول عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو فوقع دور في ظاهر الرسمين
وحمله فرفوريوس صاحب ايساغوجي على ان المضافين لما كان
ماهية كل واحد منهما بالقياس الى الاخر فيجب ان يوخذ كل منهما في
حد الاخر واشار الشيخ في الشفا الى انه ليس محل شك بل زيادة شك
بتعميمه في جميع المتضايفات ثم بين ان لما كان بازاء لفظ النوع
في اللغة اليونانية كان في الوضع الاول يدل على صورة الشيء وحقيقته
ثم نقل بحسب الاصطلاح الى احد الخمسة والنوع المستعمل في حد الجنس هو
بالمعنى الاول اللغوي فكانه قال الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين
بالحقيقة في جواب ما هو ثم عرف النوع المصطلح بالجنس ولم يكن دورا

النهج الثالث في التركيب الخبري اشارة الى اصناف القضايا

هذا الصنف من التركيب الذي نحن مجمعون على ان نذكره هو التركيب
الخبري وهو الذي يقال لقائله انه صادق فيما قاله او كاذب اقول
عليه الصدق والكذب لا يمكن ان يعرف الا بالخبر المطابق وغير
المطابق فتعريف الخبر بهما تعريف دوري والحق ان الصدق والكذب
من الاعراض الذاتية للخبر فتعريفه بهما تعريف رسمي لا يحد تعريفه
تعيينا لمعناه من بين سائر التركيبات ولا يكون ذلك دورا لان
الشيء الواضح بحسب ماهيته ربما يكون ملتبسا في بعض المواضع بغيره و
يكون ما يشتمل عليه من اعراضه الذاتية الغنية عن التعريف او غيرها

مما يجري مجراها عاديا عن الالتباس فايراده في الاشارة الى تعيين ذلك
الشيء انما يخصصه ويجرده عن الالتباس وانما يكون دورا لو كان هذه
الاعراض ايضا مفتقرة الى البيان بذلك الشيء وههنا انما يحتاج الى
تعيين صنف واحد من اصناف التركيبات فيه اشتباه لانه لم يعين
بعد وليس في الصدق والكذب اشتباه فيمكننا ان نقول انا نعني بالخبر
التركيب الذي يحتمل احد الصدق والكذب عليه كما لو وقع اشتباه
في معنى الحيوان مثلا فيمكننا ان نقول انا نعني به ما يقع في تعريف
الانسان موقع الجنس ولا يكون دورا قوله واما ما هو مثل الاستفهام
والالتماس والتمني والترجي والتعجب ونحو ذلك فلا يقال فيها صادق
ولا كاذب الا بالعرض من حيث قد يعرض بذلك عن الخبر وفي بعض
النسخ من حيث قد يعبر بذلك عن الخبر وهذا تاكيد لما ذهبنا اليه فانه
صرح بان الصدق والكذب يعرضان لتركيب واحد هو الخبر ولا يعرضان
لغيره من التركيبات الا بعد ما يعبر بها عنه اما بالقوة والتعريض بالاستفهام
عن الخبر كما يقال الست قلت كذا ويراد بانك قلت كذا او بالالتماس
كما يقال تفضل بكذا ويراد باني اريد تفضلك بكذا وكذلك في سائرها
قوله واصناف التركيب الخبري ثلثة وذلك لان التركيبات اما
ان يكون اول تركيب يقع عن مفردات او ما في قوتها او لا يكون بل يكون
عما تركب مرة او مرارا واما المفردات فالتركيب المشتمل على الحكم منها
لا يكون الا بحمل البعض على البعض او سلبه عنه وهو الحملي واما المركبات

بالتركيب الاول المذكور وما بعده فالتركيب المشتمل على الحكم اذا طرأ
عليهما لم يمكن ان يجعل بعضها محمولا على البعض فان بعض الاقوال التامة
لا يكون البعض الاخر فاذن لابد من ان يتعلق بعضها ببعض ثم وجود
نسبة او لا وجودها بينهما والنسبة يقتضي اما اتصالا او انفصالا فالذي
يعتبر فيه وجود اتصال او لا وجوده هو المتصل والذي يعتبر فيه وجود
انفصال او لا وجوده هو المنفصل فاذن التركيب الخبري ثلثة واما
اصناف التركيب الخبري ولم نقل انواع نظرا الى المواد وذلك لانا
ان قلنا طلوع الشمس مستلزم لوجود النهار او قلنا ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود لم يتغير ماهية الخبر في قولنا من خبريته المتعينة
وقد تغير التركيب بالحمل والوضع فاذن هذه الامور لا مدخل لها في
ماهيات الاخبار المتعينة فليست فصولا لها بل هي اعراض تحصل لها
بحسب ما يقتضيه احوالها الخارجة بعد تحصيل خبريتها فيصير اصنافا
واما اذا نظرنا الى الصور فلا شك ان الحملي والشرطي نوعان تحت
الخبر وكذلك المتصل والمنفصل تحت الشرطي وحينئذ ينبغي ان يحمل
الاصناف في قوله على الوضع اللغوي دون الاصطلاحي قوله
اولها الذي يسمى الحملي وهو الذي يحكم فيه بان معنى محمول على معنى
او ليس بمحمول عليه مثاله قولنا ان الانسان حيوان او الانسان ليس
بحيوان فالانسان وما يجري مجراه في امثال هذا المثال هو المسمى بالمو
ضوع وما هو مثل الحيوان ههنا فهو المسمى بالمحمول وليس عرف سلبه

ما يعدم الحمل فيها اعني السالبة يسمى ايضا حمليا لان الاعدام تلحق
بالملكات في بعض احكامها قوله والثاني والثالث يسميهما
الشرطي ه اما المتصل فاستحقاقه ان يسمى شرطيا بحسب اللغة العربية
ظاهر واما المنفصل فملحق به لانه يشاكله في التركيب واتم حقيقة
الشرط هي تعليق احد الحكمين بالاخر وهو موجود في كليهما على السواء
فلذلك سميا شرطيين قوله وهو ما يكون التاليف فيه بين جزئين
قد اخرج كل منهما عن خبريته الى غير ذلك ثم قرن بينهما لا على سبيل ان
يقال ان احدهما هو الاخر كما كان في الحملي على سبيل ان احدهما يلزم
الاخر ويتبعه ه وذلك لانقطاع تعلق الصدق والكذب بهما حال
كونهما جزئين من شرطي ووجود تعلقهما بالمؤلف قوله وهذا
يسمى المتصل والوضعي او على سبيل ان احدهما يعانده الاخر ويباينه
وهذا يسمى المنفصل مثال الشرطي المتصل قولنا اذا وقع خط على
متوازيين كانت الخارجة من الزوايا مثل الداخلة المقابلة لها ولا
اذا وكانت لكانت كل واحد من القولين خبرا بنفسه مثال الشرطي
المنفصل قولنا اما ان يكون هذه الزاوية حادة او منفرجة او قائمة
واذا حذفت اما او كانت هذه قضايا فوق واحدة ه انما سمي المتصل
وضعيا لانه يشتمل على وضع المقدم المستلزم للتالي فان الشرطي لا
يقتضي التشكيك في المقدم كما ذهب اليه قوم بل يقتضي تعلق الحكم بوضعه
فقط وبازاء المنفصل غني عن الشرح اشارة الى الايجاب والسلب

الحملي هو مثل قولنا الانسان حيوان ومعناه ان الشيء الذي نفرضه
في الذهن انسانا كان موجودا في الاعيان او غير موجود فيجب ان نفرضه
حيوانا ونحكم عليه بانه حيوان من غير زيادة شيء وفي اي حال بل ما
يعم المؤقت والمقيد ومقابليهما والسلب الحملي مثل قولنا الانسان
ليس بحجر وما له تلك الحال وليس من شرط موضوع القضية ان يكون موجودا
في الاعيان فانا نحكم على موضوعات ليست بموجودة في الاعيان احكاما
ايجابية فضلا عن السلبية كما نحكم على اشكال هندسية لم نحكم بو
جودها ولا ان لا يكون موجودة في الاعيان فانا نحكم ايضا على موضوعات
موجودة كالعالم وما فيه بل من شرطه ان يكون ممثلا في الذهن
مفروضا شيئا اما بالفعل كقولنا الانسان فانه ينبغي ان يفرضه في الذهن
انسانا بالفعل فقط ثم اذا حكمنا عليه بانه كذا او ليس كذا فلسنا نريد
ان هذا الحكم حاصل في وقت ما معين او غير معين او في جميع الاوقات
ولا انه حاصل من حيث لا يعتبر فيه توقيت اصلا حتى لو اردنا ان
نوقته لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم ولا نريد ايضا انه حاصل بشرط
او قيد مثلا بشرط كونه انسانا او غير ذلك ولا انه حاصل من حيث
لا يعتبر فيه شرط اصلا حتى لو اردنا ان نقيده لكنا قد خالفنا مقتضى
ذلك الحكم بل نريد ان الحكم حاصل فقط من حيث يحتمل اقترانه
بالتوقيت واللاتوقيت والتقييد واللاتقييد ولنا ان نحترز بالتشبيه
من ذلك فنصير بسبب انها منحصلة مرتفع عنه ذلك الاحتمال

العام

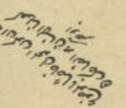
العام بجميعها الا بقيد الاطلاق فهو مجرد عن جميع ذلك فهذا المجرد مفهوم
الحكم بالايجاب كان او بالسلب قوله والايجاب المتصل مثل قولنا
ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود اي اذا فرض الاول منهما المقرون
بحرف الشرط ويسمى المقدم لزم الثاني المقترن بحرف الجزاء ويسمى التالي
او صحبه من غير زيادة شيء آخر بعد والسلب المتصل هو ما يسلب هذا
اللزوم او الصحبة مثل قولنا ليس ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود
والايجاب المنفصل مثل قولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا
وهو الذي يوجب الانفصال والعناد والسلب المنفصل هو ما يسلب
الانفصال والعناد مثل قولنا ليس البتة اما ان يكون هذا العدد
زوجا واما ان يكون منقسما بمتساويين ثم الاتصال قد يكون باللزوم
كما في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وقد يكون بالاتفاق
كقولنا ان طلعت الشمس فالحمار ناهق ويشملهما الصحبة المطلقة
فالايجاب في المتصل هو الحكم بوجود لزوم التالي للمقدم او صحبته
اياه ان لم يكن اللزوم معلوما ولا الاتفاق سواء كان كل واحد من المقدم
والتالي موجبا او سالبا من غير تقييد او مع تقييد او توقيت ولا
توقيت والسلب فيهما هو الحكم بلا وجود هذا اللزوم والصحبة كذلك
والايجاب في المنفصل هو الحكم بوجود الانفصال والعناد بين اجزائها
والسلب هو الحكم بلا وجوده سواء كانت اجزاؤها موجبة او سالبة
او مختلطة منهما واجزاء المنفصل لا يصح ان يسمى مقدما وتاليا

فان سميت كان مجازا وذلك لان هاهنا حيثية متميزة بالطبع او نوعا
من في تقديم اهما انفق ولا هنا يجوز ان يكون فوق اثنين فلذلك
ذكر الشيخ التسمية بهما في المتصلة دون المنفصلة **اشارة**
الى الخصوص والاهمال والحصر اذا كانت القضايا حملية وموضوعها
شيئا جزئيا سميت مخصوصة اما موجبة او سالبة مثل قولنا زيد
كاتب وزيد ليس بكاتب واذا كان موضوعها كليا ولم يبين كمية هذا
الحكم اعني الكلية والجزئية بل اهمل فلم يدل على انه عام لجميع ما تحت
الموضوع او غير عام سميت مهملة مثل قولنا الانسان في خسر والانسان
ليس في خسر فان كان ادخال الالف واللام يوجب تعميما وتركيبها
وادخال التنوين يوجب التخصيص فلا مهمل في لغة العرب فليطلب
ذلك في لغة اخرى واما الحق في ذلك فلصناعة النحو فلا نخلطها
بغيرها واذا كان موضوعها كليا وبين قدر الحكم وكمية موضوعه
فان القضية تسمى محصورة فان كان يبين ان الحكم على الكل سميت القضية
كلية وهي اما موجبة كقولنا كل انسان حيوان واما سالبة كقولنا
ليس ولا واحد من الناس بحجر وجميع ذلك ظاهر قوله وان كان
انما بين الحكم في البعض ولم يتعرض للباقي او تعرض بالخلاف فالمحصورة
جزئية اما موجبة كقولنا بعض الناس كاتب فيفيد الحكم على البعض
لا ينافي الحكم على الكل فان بعض الناس حيوان كما ان كلهم حيوان
بل الحكم الكلي يصدق معه الجزئي ولا ينعكس ولذلك كان الجزئي اعم

من الكلي وقد يسبق الى بعض الاوهام ان تخصيص البعض بالحكم يدل
على كون الباقي بخلافه والا فلا فائدة للتخصيص وذلك ظن لا يجب ان
يحكم على امثاله انما الواجب ان يحكم على ما يدل الكلام عليه بالقطع
دون ما يحتمله والحاصل ان صيغة المحصورة الجزئية يدل على الحكم
الجزئي بالقطع مع الاحتمال للكلي ان لم يتعرض للباقي ومع عدم احتماله
ان تعرض وذكر ان الباقي بخلافه قوله واما سالبة كقولنا ليس
بعض الناس بكاتب او ليس كل انسان بكاتب فان نحويهما واحد وليسا يعمان
في السلب اما قوله ليس بعض الناس بكاتب فهو مطابقة للسلب الجزئي
محتمله لانه يصدق معها السلب الكلي كما مر واما قولنا ليس كل انسان
بكاتب فهو صيغة للسلب عن الكل لا للسلب الكلي ولا للسلب الجزئي
اعني انه يدل على سلب الكتابة من جميع الناس لا عن كل واحد منهم
ولا من بعضهم ويحتمل ان يصدق معه اما السلب الكلي او السلب الجزئي
ولا يمكن ان يخلو منهما معا في نفس الامر لكن اذا صدق السلب الكلي
صدق الجزئي وعن عينه عكس فالجزئي صادق معه دائما دون الكلي والحاصل
ان هذه الصيغة يستلزم السلب الجزئي قطعا ويحتمل معها السلب
الكلي كما كانت الصيغة الاولى من غير تفاوت هذا معنى قوله فان
نحويهما واحد وليسا يعمان في السلب ومحوى الكلام هو ما يفهم منه
على سبيل القطع سواء دل عليه بالوضع او بالعقل قوله واعلم انه
وان كان في لغة العرب قد يدل بالالف واللام على العموم فانه قد يدل



به على تعيين الطبيعة ههنا لك لا يكون موقع الالف واللام موقع
كل الا ترى انك قد تقول الانسان عام ونوع ولا يقول كل انسان
عام ونوع وتقول الانسان هو الضحاك ولا تقول كل انسان هو الضحاك
وقد يذكر به على جزئي جرى ذكره او عرف حاله فتقول الرجل وتعني واحدا
بعينه ويكون القضية حينئذ شخصية واعلم ان اللفظ المحلى
يسمى سورا مثل كل وبعض ولا واحد ولا كل ولا بعض وما يجري هذا
المجرى مثل طرا واجمعين في الكلي الموجب ومثل هيچ بالفارسية في الكلي
السالب ه قد ذكرنا ان المعاني الاصلية التي سميناها طبايع فانها
من حيث هي ليست بكلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة ولا كثيرة
ولا واحدة وانما تصير شيئا من ذلك بانضياف لاحق عليها اليها
يخصصها به فلا يخلو تلك الطبايع اما ان يحكم عليها من حيث هي او
يحكم عليها مع لاحق يقتضي تعميم الحكم او تخصيصه او مع لاحق يجعلها واحدا
شخصا معينا فيحصل من الاول قضية مهملة ومن الثاني محصورة كلية
او جزئية ومن الثالث مخصوصة فالالف واللام يدل بالاشتراك
على الاحوال الثلثة اما على العموم ويسمى لام الاستغراق كما في قولنا الا
نسان حيوان اي كل انسان وهي محصورة كلية واما على تعيين الطبيعة



كما في قولنا الانسان عام ونوع او قولنا الانسان هو الضحاك وهي مهملة
واما على التشخص ويسمى لام العهد كما في قولنا جاء الشيخ وهي مخصوصة
ومادة القضية ظاهر **اشارة** الى حكم المهملة واعلم ان المهمل [illegible]

التعميم لانه اذا لم يذكر فيه طبيعة يصلح ان تؤخذ كلية ويصلح ان تؤخذ
جزئية فاخذها الشارح بلا قرينة مما لا يوجب ان يجعلها كلية
ولو كان ذلك يقتضي عليها بالكلية والعموم لكانت طبيعة الانسان
يقتضي ان تكون عامة كما كان الشخص يكون انسانا لكنها لما كانت يصلح
ان تؤخذ كلية وهناك يصدق جزئية ايضا فان المحمول على الكل محمول
على البعض وكذلك المسلوب ويصلح ان تؤخذ جزئية ففي الحالين يصدق
الحكم بها جزئيا فالمهملة في قوة الجزئية فتكون القضية جزئية الصدق
صريحا لا يمنع ان يكون مع ذلك كلية الصدق فليس اذا حكم على البعض
بحكم يجب من ذلك ان يكون الباقي بالخلاف فالمهمل وان كان بعد عد
في قوة الجزئية فلا مانع ان يصدق كليا ه الحكم في المهملة على الطبيعة المجردة
المذكورة وصيغة القضية لا يدل بالوضع على كلية الحكم ولا على جزئيته
بل يحتمل كل واحد منهما ولا يخلو في نفس الامر عنهما كما مر في السلب عن
الكل لكن الكلية فيهما يستلزم الجزئية من غير عكس فالجزئية صادقة
في كل حال والكلية باقية على الاحتمال فاذن تحوي القضية الحكم على البعض
بالقطع كما كان في المحصورتين الجزئيتين وهذا هو السبب لكونها في قوة
الجزئية واما قيل في قوتها لانها ليست تدل بالوضع على ذلك بل بالعقل
والفاضل الشارح الذي حكم بان دلالة الالتزام مهجورة في العلوم مطلقا
فقد اضطر الى ان حكم بان هذه الدلالة دلالة الالتزام والفاظ الكتاب
ظاهرة ومما تبين ان المهملة في قوة الجزئية وكانت الشخصيات مما لا معتبرها

في العلوم فان القضايا المعتبرة هي المحصورات الاربع **اشارة**
الى حصر الشرطيات واهمالها والشرطيات ايضا قد يوجد فيها اهمال وحصر فانك
اذا قلت كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او قلت دائما اما ان يكون
العدد زوجا او يكون فردا فقد حصرت الحصر الكلي الموجب واذا قلت ليس
البتة اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود او قلت ليس البتة اما ان يكون
الشمس طالعة واما ان يكون النهار موجودا فقد حصرت الحصر الكلي السالب
واذا قلت قد يكون اذا طلعت الشمس فالسماء مغيمة (متغيمة) او قلت قد يكون اما
ان يكون في الدار زيد واما ان يكون فيها عمرو فقد حصرت الحصر الجزئي
الموجب واذا قلت ليس كلما كانت الشمس طالعة فالسماء مصحية او قلت
ليس دائما اما ان يكون الحمى صفراوية او دموية فقد حصرت الحصر الجزئي السالب
حصر الشرطيات واهمالها لا يتعلق بحال اجزائها في الحصر والاهمال بل بحال
الاتصال والانفصال فان الحكم بتعميم شيء ما او تخصيصه يقتضي حصر الحكم
المجرد من غير بيان تعميم او تخصيص يقتضي الاهمال وتقييد الحكم بحال
لا يقبل الشركة يقتضي الخصوص واما المخصوص فليس له على القياس فان معنى
كلية الحكم الايجابي في المتصلة اللزومية ليست بكثرة مرات الوضع بل بحصول
التالي عند وضع المقدم في جميع اوقات الوضع ولا بذلك وحده بل بتعميم
الاحوال التي يمكن فرضها مع وضع المقدم فانا اذا قلنا كلما كان زيد يكتب
فيده تحرك فلسنا نذهب فيه الى ان هذه الصحبة انما تحصل في مرات غير
معدودة بل نريد انها انما تحصل في جميع اوقات كتابته ولا يقتصر عليها ايضا

بل نريد مع ذلك ان كل حال يمكن ان تفرض مع كونه كاتبا مثل كونه قائما
او قاعدا او كون الشمس طالعة او لا كون الحمار ناهقا او غير ذلك مما لا
يتناهى فان حركة اليد حاصلة مع الكتابة في جميع تلك الاحوال بشرط كون
تلك الاحوال ممكنة مع وضع الكتابة واذا كانت كلية هذه بحسب (يكون مجردة) ان
في بعض الاحوال (الاوقات او) من غير تعرض بباقيها فمثاله لما يخص بعض الاحوال قولنا قد
يكون اذا كان هذا حيوانا فهو انسان فان ذلك يلزم حال كونه ناطقا دون
ساير الاحوال والسالبة اعني لا دائمة السلب لا السالبة اللزوم على قياس ذلك
في البيانين واما سالبة اللزوم فان لا يكون اللزوم الايجابي اما الكلي او الجزئي
صادقا بل الصادق اما ايجاب من غير لزوم او سلب بحسب ما يقتضيه المقابل
واما كلية الحكم الايجابي في الاتفاق فهي تعميم اوقات صدق التالي مع
المقدم فقط بالاتفاق من غير استلزام المقدم للتالي وجزئيتهما (تخصيصها)
وكلية الحكم السلبي اعني اتفاق السلب لا سلب الاتفاق هي ان لا يكون التالي
صادقا مع المقدم في شيء من الاوقات اتفاقا من غير لزوم وجزئيته على قياسه
ومن سلب الاتفاق على سلب اللزوم واما الاهمال في جميع ذلك فهو ترك
التعميم والتخصيص والخصوص على قياسه واعلم ان وجوه الحكم الكلي في الا
تفاقيات متعددة واما كلية الحكم الايجابي في المنفصلة فهو وجود العناد
في جميع الاوقات والاحوال وذلك انما يكون اجزاؤها متعاندة لذاتها
وجزئيته يكون العناد في بعض الاوقات او الاحوال كما يكون شيء بين الزائد
والناقص في حال لا يكون للمتساوي وجه دون ساير الاحوال واهماله على قياس

ذلك واما سلب العناد فقد يقتضي اما صدق الاجزاء معا او كذبها
معا او صدق بعضها وكذب البعض من حيث ان يقتضي صدق هذا كذب
ذاك ولا كذب ذاك صدق هذا فهذا ما يقتضيه النظر في صور هذه
موادها وصيغة كل واحد منها على ما ذكر في الكتاب **اشارة** الى تركيب
الشرطيات من الحمليات يجب ان يعلم ان الشرطيات كلها تنحل الى الحمليات
ولا تنحل في اول الامر الى اجزاء بسيطة واما الحمليات فهي التي تنحل الى
البسائط او ما في قوة البسائط اذا انحلت لها والحملية اما ان يكون جزءاها
بسيطين كقولنا الانسان حيوان او في قوة البسيط كقولنا الحيوان الناطق
المائت مشاء او منتقل بنقل قدميه وانما كان هذا في قوة البسيط لان المراد
به شيء واحد في ذاته او معنى يمكن ان يدل عليه بلفظ واحد فقد ذكرنا ان
المركبات من المفردات هي الحمليات والمركبات بعد التركيب الاول من المركبات
هي الشرطيات فيجب ان تنحل الشرطيات الى المركبات الاول ثم انحلالها
الى المفردات واما الحمليات فانما تنحل الى المفردات لا غير والفاظ الكتاب
غنية عن الشرح **اشارة** الى العدول والتحصيل ربما كان التركيب
حرف سلب مع غيره كما نقول زيد هو غير بصير لما كانت الدلالة اولا
على الامور الثبوتية وبتوسطها على غير الثبوتية كان من الواجب اذا قصدنا
الدلالة على الامور غير الثبوتية ان نورد الالفاظ الثبوتية ونصلها
بادوات السلب الى تلك الامور التي هي غير ثبوتية فان كان من حق تلك
الامور ان يدل عليها بالفاظ مؤلفة كالاقوال فلنضف اداة السلب الى تلك

الاقوال كما في القضايا السالبة والموجبة وان كان حقها ان يدل
عليها بالفاظ مفردة فلنركب اداة السلب مع المفردات الثبوتية التي
تقابلها كقولنا لا بصير او لا بصير بازاء البصير في الاسماء وما صح وصح
في الافعال ويكون حكم تلك المركبات حكم المفردات وهي التي تسمى معدولة
ومقابلاتها الخالية عن حرف السلب بازائها محصلة وبسيطة فلما
هذا القانون استعمل هذا التركيب في غير الثبوتيات ايضا كالاعمى ولا
على قياس الثبوتيات **قوله** ونحو غير البصير للاعمى او معنى اعم منه
فلما كانت بعض الاعدام المقابلة للملكات اسما محصلة في اللغات
كالاعمى والسكوت والسكون دون بعض وكان الجميع في الحاجة الى
العبارة عنها متساوية واصطلح بعضهم على اطلاق تلك الالفاظ
المعدولة في الدلالة على الاعدام وخالفها بعضهم على ما يقتضيه الاعتبار
العقلي من اطلاقها على ما يقابل المحصل مطلقا وكان غير البصير يدل
على الاعمى عند الطائفة الاولى وعلى كل ما ليس ببصير اي شيء كان عند
الاخيرة واتخذ بعض المنطقيين هذا التنازع موضع بحث في هذا العلم
قوله وبالجملة ان يجعل الغير مع البصير ونحوه كشيء واحد ثم يثبته
او يسلبه فيكون الغير وبالجملة حرف السلب جزءا من المحمول فان اثبت
المجموع كان اثباتا وان سلبته كان سلبا كما نقول زيد ليس غير بصير
وبيان اللفظ المعدول لما كان بازاء اللفظ المفرد كان حكمه حكمه
في التركيب وكما كان ايجاب الشرطية وسلبها بحسب ثبوت الاتصال او العناد

ونقيضهما لا يجب كون اجزائهما موجبة او سالبة فكذلك ههنا يكون القضية
ايجابية اذا كانت حاكمة بثبوت المحمول المعدول للموضوع وسلبية
اذا كانت حاكمة بنفيه عنه قوله ويجب ان نعلم ان حق كل قضية
حملية ان يكون لها مع معنى المحمول والموضوع معنى الاجتماع بينهما وهو
ثالث معنييهما واذا توجه ان يطابق اللفظ المعنى بحدوده استحق هذا
الثالث ثالثا يدل عليه وقد يحذف ذلك في لغات كما يحذف تارة في لغة
العرب اصلا كقولنا زيد كاتب وحقه ان يقال زيد هو كاتب وقد لا يمكن
حذفه في بعض اللغات كما في الفارسية الاصلية است في قولنا زيد دبير
وهذه اللفظة تسمى رابطة لانها تشير الى تعيين ما يرتبط اجزاء القضية بعضها
ببعض فان الايجاب والسلب متعلقان بثبوت الارتباط ونفيه ليتحقق
من ذلك الفرق بين السلب والعدول واعلم ان الرابطة في المعنى
اداة لان معناها انما يحصل في اجزاء القضية الا انها قد يعبر عنها
تارة بصيغة اسم كما يقال زيد هو كاتب وقد يعبر عنها تارة بصيغة
كلمة وجودية كما يقال زيد يوجد او يكون كاتبا وقد يحذف تارة في بعض اللغات
كما يقال زيد كاتب والكلمات قد يشتمل عليها ولذلك ترتبط بذاتها
بغيرها كما مر ولا يحتاج معها الى رابطة اخرى كما في قولنا قام زيد
كقولك في الاسماء المشتقة عنها اذا وقعت موقعها فالقضايا الحملية
عنها اما بالطبع او بالحذف ثنائية والمشتمل عليهما مغايرة للموضوع
والمحمول ثلاثية والفاضل الشارح اعترض على الشيخ بان قال الكاتب

يقتضي الارتباط بغيره لذاته او هو من الاسماء المشتقة فهو له وحقه
ان يقال زيد هو كاتب ليس بصحيح بل انما يصح ذلك في الاسماء الجامدة
وحدها وقد سها في هذا الاعتراض لان الفعل انما يرتبط لذاته بفاعله
دون ما عداه والفاعل لا يتقدم الفعل في العربية فهو لا يرتبط لذاته بما
يتقدمه في حال من الاحوال كالمبتدا وغيره فاذن يحتاج في ان يرتبط
بالمبتدا مثلا اذا تعلق به الى رابطة اخرى غير التي تشتمل عليها نفسه
وكيف وهو يقع هناك موقع اسم جامد فلو كان بعد قولنا زيد كاتب
زيد يكتب مثلا حتى يكون المحمول الفعل نفسه لكان ايضا من حقه ان يقال
زيد هو يكتب لان اسناد يكتب الى زيد المتقدم عليه ليس اسناد الفعل
الى فاعله الذي يرتبط لذاته به بل هو اسناد الخبر الى المبتدا والفعل
ههنا مع فاعله بمنزلة خبر مفرد مربوط على مبتدا بواسطة غير ما به
ارتبط الفعل بفاعله قوله فاذا دخل حرف السلب على الرابطة
فقيل مثلا زيد ليس هو بصيرا فقد ادخل النفي على الايجاب فرفعه وسلبه فاما
اذا دخلت الرابطة على حرف السلب جعلته جزءا من المحمول فكانت القضية
ايجابا مثل قولنا زيد هو غير بصير وربما تضاعف في مثل قولك زيد
ليس هو غير بصير فكانت الاولى داخلة على الرابطة للسلب والثانية
داخلة عليها الرابطة جاعلة اياها جزءا من المحمول والقضية التي
محمولها هكذا تسمى معدولة ومغيرة وغير محصلة انما ادات الرابطة
اذا تعينت سهل الفرق بين السالبة والمعدولة لان اداة السلب ان

تقدمت اقتضت رفع الربط فصارت القضية سالبة وان تاخرت
جعلتها للربط جزءا من المحمول فصارت معدولة وان تضاعف [illegible]
الربط بينهما صارت سالبة معدولة اما في الثانية فالعرف حينما
اما باللغة او بالاصطلاح ان وضع علي مثل الادوات كما في تخصيص
ليس بالسلب وغير بالعدول فلو يسمي معدولة اصلا وبعضهم
يسمي هذه القضية معدولية منسوبة الى المعدول الذي هو الجزء
قوله وقد يصير ذلك من جانب الموضوع ايضا وذلك كقولنا
غير البصير اعمي لا ان القضية المعدولة اذا اطلقت فهم عنها معدولة
المحمول وهذه انما تقيد بالموضوع وقد نقل البحث في هذا الصنف لعدم
السلبية بالسالبة بخلاف الاول قوله فاما ان المعدول يدل
علي العدم المقابل للملكة او علي غيره حتى يكون غير بصير انما يدل على الا
عمي فقط او علي كل فاقد البصر من الحيوان ولو كان طبعا او ما هو اعم
من ذلك فليس بيانه علي المنطقي بل علي اللغوي بحسب لغة لغة فذكر
الخلاف في ان المعدول كغير البصير يطلق علي عدم الملكة كالاعمى او على
ما ليس ببصير اي شي كان وكان في الاطلاق اعدام الملكات عليهما
ايضا خلاف بعد الاتفاق علي تفسير العدم بشي في موضوعه من شانه ان
يتصف بذلك الشي فذهب بعضهم الى ان الموضوع المذكور هو
موضوع شخصي فالاعمي لا يطلق الا علي من كان من شانه ان يكون بصيرا
من اشخاص الحيوانات وبعضهم الى انه موضوع نوعي او جنسي فالاعمى

يطلق مع ذلك علي الاكمه الذي ليس من شان شخصه ان يكون
بصيرا لكن من شان نوعه ذلك وعلي فاقد البصر من الحيوانات طبعا
كالعقرب والخلد الذي ليس من شان نوعيهما ان يكونا بصيرين لكن
من شان جنسهما ذلك فالذين يحملون المعدول علي عدم الملكة يطلقونه
علي احد هذه المعاني واما الذين يحملونه علي ما يقابل المحصل فيطلقونه
عليها وعلي ما هو اعم منها كالجمادات مثلا وبالجملة علي ما ليس ببصير مطلقا
والشرح بين ان هذا البحث لا يتعلق بالمنطق بل هو بحث لغوي يمكن
ان يختلف بحسب اللغات والاصطلاحات قوله واما يلزم
المنطقي ان يعرف ان حرف السلب اذا تاخر عن الرابطة او كان مرتبطا
بها كيف كان في القضية اثبات صادقة كانت او كاذبة وان الاثبات
لا يمكن الا علي ثابت متمثل في وجود او ذهن فيثبت عليه الحكم بحسب ثبوته
واما النفي فيصح ايضا من غير الثابت كان كونه غير ثابت واجبا كان
او غير واجب ه يريد بيان ما يلزم المنطقي في هذا الموضع وهو بيان الفرق
بين المعدول والسلب بحسب اللفظ وبحسب المعنى اما بحسب اللفظ
فبتقدم الربط علي السلب وتاخره عنه كما مر وقد اشار بقوله او كان
مرتبطا بها كيف كان الي ان الاعتبار في المعدول انما هو بارتباط حرف السلب
بالرابطة علي الموضوع سواء تاخر الحرف عن الرابطة كما في لغة العرب او تقدم
عليها كما في لغة الفرس كما في قولهم زيد نابينا است واما بحسب المعنى فان
موضوع الموجبة معدولة كانت او محصلة يجب ان يكون شيئا ثابتا

في الصحاح الخلد ضرب من الجرذان اعمى والجرذ ضرب من الفار [illegible]

عند من يحكم بالايجاب عليه وموضوع السالبة لا يجب ان يكون كذلك
وذلك لانه عند الثابت لا يصح ان يثبت له شيء ويصح ان ينفي عنه شيء
كزيد المعلوم لمعدوم فانه لا يصح ان يقال انه حي ويصح ان يقال انه
ليس بحي لانه ليس بموجود فلا يكون حيا وذلك الثبوت لا يجب ان يكون
خارجيا فقط او ذهنيا فقط كما مر بل يكون ثبوتا ما عاما محتملا لجميع اقسام
الثبوت غير خاص بشيء منها واما موضوع السالبة فيجوز ان يكون ثابتا
ويجوز ان يكون معدوما سواء كان ممكن الثبوت او ممتنعه فالسالبة اعم
تناولا للموضوع من الموجبة ولاجل ذلك يكون السالبة البسيطة
اعم من الموجبة المعدولة اذا تشاركتا في الاجزاء وكذلك السالبة
المعدولة من الموجبة البسيطة والاعتراضات التي اوردها الفاضل
الشارح على ذلك لما لم يكن قادحة في هذا البيان بل كانت مغالطات
وجوابها مبنية على اصول غير متقررة وكان الاشتغال بها مما يؤدي الى
الاطناب ولا يقتضي مزيد فائدة اعرضنا عنها **اشارة** الى القضايا
الشرطية اعلم ان المتصلات والمنفصلات من الشرطيات قد تكون
مؤلفة من حمليات ومن شرطيات ومن خلط ش لما كانت الشرطيات
مؤلفة من قضايا لا من مفردات وكانت القضايا ثلثة حملية ومتصلة ومنفصلة
فيقع في كل شرطية اثنتان وتاليف كل شرطية متصلة كانت او منفصلة
بشرط ان يكون المنفصل اضافات جزئين انما يمكن ان يقع على ستة
اوجه ثلثة متشابهة الاجزاء وهي التي يكون من حمليتين او من متصلتين

او من منفصلتين وثلثة مختلفة الاجزاء وهي التي يكون من حملية ومتصلة
او من حملية ومنفصلة او من متصلة ومنفصلة وكل واحدة من الثلثة الاخيرة
تقع في المتصلة وحدها على وجهين متعاكسين في الترتيب لاختلاف حال
جزويها بالطبع فيكون لتاليف المتصلة تسعة اوجه ولتاليف المنفصلة ستة
اوجه امثلة المتصلات من حمليتين كقولنا اذا كانت الشمس طالعة فا
لنهار موجود ومن متصلتين كقولنا ان كان اذا كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود فكان اذا كان النهار معدوما فالشمس غاربة ومن منفصلتين كقولنا
ان كان العدد اما زوج واما فرد فعدد الكواكب اما زوج واما فرد
ومن حملية ومتصلة كقولنا ان كانت الشمس علة النهار فاذا كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود ومن عكسها كعكس قولنا ذلك ومن حملية ومنفصلة
كقولنا ان كان الشيء ذا عدد فهو اما زوج واما فرد ومن عكسها كعكسه
ومن متصلة ومنفصلة كقولنا ان كان اذا كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود فكان اما الشمس طالعة واما النهار معدوم ومن عكسها كعكسه
امثلة المنفصلات من حمليتين كقولنا العدد اما زوج واما فرد
ومن متصلتين كقولنا اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
واما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود ومن منفصلتين
كقولنا اما ان يكون العدد اما زوجا واما فردا واما ان يكون زوجا
واما منقسما بمتساويين ومن حملية ومتصلة كقولنا اما ان يكون
الشمس علة النهار واما ان يكون اذا طلعت الشمس فالنهار موجود

حملية ومنفصلة كقولنا اما ان يكون الشيء واحدا واما ان يكون ذا عدد تا
زوج واما فرد ومن متصلة كقولنا اما ان يكون اذا كان العدد زوجا فهو
فرد واما ان يكون العدد اما زوجا واما فردا وهذه الامثلة مهملات موجبة
مؤلفة من امثالها وقد يكون شخصيات ومحصورات موجبات وسوالب
يتألف بعضها من بعض ويكثر وجوه التأليف ولما كانت الشمس لشرطيات
مؤلفة بعد التأليف الاول فمتى يكون مؤلفة اما ثانيا اي من حمليات
او ثالثا اي من شرطيات مؤلفة من حمليات او رابعا اي من شرطيات مؤلفة
من شرطيات مؤلفة من حمليات وهلم جرا الى غير النهاية **قوله**
فانك اذا قلت ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان
يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا فقد ركبت متصلة
متصلة ومن منفصلة واذا قلت اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود واما ان لا يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل معدوم فقد ركبت
المنفصلة من متصلتين واذا قلت ان كان هذا عددا فهو اما زوج واما
فرد فقد ركبت المتصلة من حملية ومنفصلة وعليك ان تعد من نفسك
سائر الاقسام ه اقتصر الشيخ من التأليفات على التسعة والتسعة على ايراد
امثلة ثلثة اولها متصلة مهملة من متصلة كلية ومنفصلة مهملة كلتاهما موجبتان
وثانيها منفصلة مهملة موجبة من متصلتين مهملتين احديهما موجبة
والاخرى سالبة وثالثها متصلة مهملة من حملية شخصية ومنفصلة مهملة
كلتاهما موجبتان والفاضل الشارح نعم ان تالي المثال الاول مع ان كان

ومنفصلة ه

واما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود

كلما كانت الشمس طالعة فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون
النهار موجودا يجب ان يكون منفصلة مؤلفة من الشيء ولازم نقيضه وهي
يكون مانعة الخلو فان الشيء لو ارتفع مع ارتفاع لازم نقيضه الذي
يرتفع معه نقيضه لارتفع النقيضان معا وهو محال ولا يكون مانعة الجمع
الا ان كان لازم النقيض اعم من النقيض ويكون مانعة له ان كان مساويا
وانما يجب ان يكون تالي المثال الاول هذه المنفصلة دون غيرها لان
المقدم يقتضي استلزام طلوع الشمس لوجود النهار والحال لا يخلو من
طلوع الشمس ولا طلوعها فاذن لا يخلو من لا طلوع الشمس ووجود النهار
اللازم لطلوعها فالترديد بين المقدم ونقيضه الذي هو انفصال حقيقي
استلزام الترديد بين نقيض المقدم ولازم عينه الذي هو الانفصال
المذكور ما لـ والمتصلة التي اوردها الشيخ مؤلفة من الشيء وملزوم نقيضه
لانها مؤلفة من طلوع الشمس ولا وجود النهار وليس لا وجود النهار دائما الا
للا طلوع الشمس لان رفع التالي لا يلزم رفع المقدم بل الامر على العكس
فاذن هو عكس ما اورده الشيخ نظرا الى المادة فان المقدم والتالي في المثال
متساويان ويصدق الانفصال على اي جزئية اتفق مع نقيض الاخر فهذا
ما اورده الفاضل الشارح عليه ويمكن ان يعارض بان هذا المثال بحث
ان يكون منفصلة مؤلفة من الشيء ونقيض لازمه بناء على ما اورده الشيخ وانما
يجب ان يكون التالي المذكور هذه المنفصلة لان المقدم يقتضي استلزام
طلوع الشمس لوجود النهار ويمتنع اجتماع طلوع الشمس مع لا طلوعها

فالنهار موجود ه

الشمس مع لا طلوعها فاذن يمتنع اجتماع طلوعها مع لا وجود النهار المستلزم
للاطلوعها فالترديد بين المقدم ونقيضه الذي هو انفصال حقيقي استلزم
الترديد بين المقدم ومستلزم نقيضه الذي هو الانفصال المذكور والتي
اوردها الشارح مؤلفة من الشيء ومن لازم نقيضه وسماها ممكنا الجمع
فاذن هو سهو اورده الشارح نظرا الى المادة والحاصل من هذا التطويل
انه اذا اضاف الى مقدم المتصلة الاولى منفصلة متبوعها وتبع منفصلة حقيقية
مؤلفة من مقدم ذلك المقدم ونقيضه وعوض باضافة متصلة اليه
وتبع المنفصلة الحقيقية المذكورة وهو اخذ الشارح بنتيجة الاولى على
الاخيرة من غير رجحان والتحقيق في ذلك ان المتصلة اللزومية يلزمها منفصلة
مانعة الجمع دون الخلو من عين المقدم ونقيض التالي وهي التي اوردها
الشيخ ومنفصلة مانعة الخلو دون الجمع من نقيض المقدم وعين التالي وهي
التي اوردها الفاضل الشارح ولا يلزمها منفصلة حقيقية بحسب الصورة
تبيين ذلك اذا جعل اللازم في المثال اعم من الملزوم كحركة اليد للكتابة
فلا حرج على الشيخ في ايراد احد المثالين دون الاخر والمثال الثاني قوله
اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان لا يكون ان كانت
الشمس طالعة فالليل معدوم وهو يوجد في كثير من النسخ واما ان يكون ايضا
من سهو الناسخ قوله والمنفصلات منها حقيقية وهي التي
يلزمها بانها انه لا يخلو الامر من احد الاقسام البتة بل يوجد واحد منها
فقط وهذه هي التي منع الجمع والخلو معا ثم من القسمة الى الشيء ونقيضه

فان النقيضين هما اللذان لذاتيهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وكما ان
عدد بل احد المتناقضين او كليهما مساويا في معنى المناقضة بينهما كما يقال
العدد اما زوج واما فرد قوله وربما كان الانفصال الى جزوين وربما كان
الى اكثر وربما كان غير داخل في الحصر اما ما ينفصل الى جزوين فقد ترك
واما ما ينفصل الى اكثر فهو ان يتركب الاجزا لما ينفصل الاجزا الذين اجزا
الاجزا كقولنا كل عدد اما تام واما زايد واما ناقص وهو يتشعب من قولنا
انه اما تام او غير تام وغير التام اما زايد واما ناقص وكذلك اذا انفصل
سائر الاجزا الى اجزا اخر ويبلغ الاقسام ما بلغت وتكون حاصرة مانعة
الجمع والخلو ويكون اصل الانشعاب في الكل من القسمة الى النقيضين قال
الفاضل الشارح رحمه الله اعلم ان الذي يكون اجزاء الانفصال فيه ازيد او
ومع ذلك يكون محصورا فهو غير موجود وانا اقول ليس لهذا عندي وجه
فان الاشكال محصورة في اربعة والكليات في خمسة ونعم النسخة التي وقعت
الي من شرحه سقيمة وليكشف من سائر النسخ واما ما كان غير داخل
في الحصر فكقولنا المضلعات المسطحة اما مثلث او مربع او مخمس وكذلك
الى ما لا يتناهى قوله ومنها غير حقيقية مثل التي يراد فيها بانما
معنى منع الجمع فقط دون منع الخلو عن الاقسام مثل قولك في جواب
من يقول ان هذا الشيء حيوان شجر انه اما ان يكون حيوانا واما ان يكون
شجرا فكذلك جميع ما يشبهه ومنها ما يراد فيها بانما منع الخلو عن الاقسام
وان كان يجوز اجتماعها وهو جميع ما يكون تحليله يؤدي الى حذف جزء من

الانفصال الحقيقي والمراد لا انه بدله اذ الحكمي مساويا له مثل قولهم
اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق اي واما ان لا يكون في البحر فلزمه
ان لا يغرق واما المثال الاول فقد كان المورد فيه اما ما يمكن مع النقيض
ليس ما يلزم النقيض وكان يمنع الجمع ولا يمنع الخلو وهذا يمنع الخلو ولا
يمنع الجمع اذا حذف احد قسمي الانفصال الحقيقي واورد بدله ما لا يكون نقيضا
بل يكون اما اخص منه او اعم حدث منفصلة غير حقيقية مانعة الجمع
وحده او الخلو وحده اما الاول فلان الشيء لو اجتمع مع ما هو اخص
من نقيضه لزم منه اجتماع النقيضين فان ما هو اخص من النقيض يستلزم
النقيض ولما احتمل ان يصدق نقيضه ولا يصدق معه ما هو اخص منه
احتمل ان يرتفعا واما الثاني فلان الشيء لو ارتفع مع ما هو اعم من نقيضه
لزم منه ارتفاع النقيضين فان النقيض يرتفع ايضا بارتفاع ما هو اعم
منه ولما احتمل ان يصدق ما هو اعم من نقيضه ولا يصدق معه النقيض
احتمل ان يجتمعا مثال الاول ان يقول هذا الشيء اما حيوان او ليس
بحيوان والشجر اخص من اللاحيوان فيورده بدله او يقول هذا الشيء
اما شجر او ليس بشجر والحيوان اخص من اللاشجر فيورده بدله يحصل منهما
قولنا هذا الشيء اما حيوان واما شجر مانعة الجمع دون الخلو لاستحالة
كون شيء واحد حيوانا وشجرا معا ويمكن ان يكون غيرهما كالحجر وحينئذ
يكون قد اوردنا بدل النقيض ما يمكن معه ويستلزمه لا ما يجب معه ويلزمه
لان الخاص يمكن ان يكون مع العام ويستلزمه ولا يجب ان يكون معه او يلزمه

ومثال الثاني ان نقول زيد اما في البحر واما ان ليس فيه ولم يغرق اعم من قولنا
ليس في البحر فنورده بدله او نقول زيد اما غرق او لم يغرق وفي البحر اعم من
قولنا غرق فنورده بدله يحصل منهما قولنا زيد اما في البحر واما ان لا يغرق
مانعة الخلو دون الجمع لانه لا يكون ليس في البحر وقد غرق ويمكن ان يكون
في البحر ولم يغرق وحينئذ يكون قد اوردنا ما يلزم النقيض ويجب معه
فان العام يلزم الخاص ويجب معه واعلم ان استعمال الحقيقي اكثر من ان
يحصى فاما الاخران فقد يستعملان في جواب من يقول هذا الشيء حجر وشجر
معا وذلك بان يرد عليه قوله اما بترديد الصدق بينهما فيقال هو اما
شجر او حجر اي اما هذا صادق او ذاك واما بترديد الكذب بينهما فيقال
اما ان لا يكون شجرا واما ان لا يكون حجرا اي اما هذا كاذب او ذاك
ويكون الاول بانفراده مانعة الجمع والثاني مانعة الخلو ويحصل من كل
منهما امتناع اجتماع الوصفين في ذلك الشيء ويضاف الى ما سلمه
ذلك القائل امتناع خلوه عنهما فيجتمع من ذلك معنى منفصلة حقيقية
واعلم ان كل واحدة من هذه المنفصلات قد تتألف في اللفظ من
موجبتين كقولنا العدد اما زوج واما فرد وهذا الشيء اما حجر او شجر
وهذا الموجود اما دائم الوجود واما ممكن الوجود ومن سالبتين كقولنا
العدد اما ليس بزوج واما ليس بفرد وهذا الموجود اما ليس بدائم الوجود
واما ليس بممكن الوجود وهذا الشيء اما ان لا يكون حجرا واما ان لا يكون
شجرا ومن موجبة وسالبة كقولنا العدد اما منقسم بمتساويين او لا

ينقسم وهذا اما انسان او ليس حيوان وهذا اما حيوان او ليس [انسان]
هذا من حيث اللفظ واما من حيث المعنى فالحقيقية لا بد من ان
يتألف من موجبة وسالبة لاعتبار منع الجمع والخلو معا فيمكن ان تتألف منهما
ويمكن ان تتألف من موجبتين وذلك ظاهر ولا يمكن ان يتألف من
سالبتين لان الموجبة الحقيقية لا يستلزمها سالبة حقيقية فمانعة
الخلو يمكن ان تتألف منهما ويمكن ان يتألف من سالبتين لان [السالبة]
يمكن ان يكون لازمة للموجبة ولا يمكن ان تتألف من موجبتين لاشتمالها
على ما يشتمل عليه الحقيقية وزيادة قوله وقد يكون الغير الحقيقي
اصناف اخر دينا اوردنا ههنا كما نراه يريد بها المواضع التي يستعمل
فيها حرف العناد ولا يراد منع الجمع والخلو مثاله تقول دائما ان زيدا واما
عمرو اما حين تشك في دونهما او تقول العالم اما ان يعبد الله واما ان يخرج
الناس اى غالب احوال هذان الفعلان وهذا مما يتعلق باللغة
قوله ويجب عليك ان تجري امر المتصلة في الحصر والاهمال والتناقض
والعكس مجرى الحمليات على ان يكون المقدم كالموضوع والتالي كالمحمول
هذا بيان كلي لما يتعلق بالمتصلات وهو الاحالة على الحمليات فان حكمها
في جميع ذلك واحد وقد مر الحصر والاهمال من ذلك ويجي بيان التناقض
والعكس في موضعه ان شاء الله تعالى وفي بعض النسخ امر المتصل والمنفصل
وامر المنفصل في الحصر يجري مجرى الحمليات في جميع ذلك الا العكس فان
العكس لا يتعلق لعدم امتياز اجزائه بالطبع اشارة الى حيثيات



القضايا ويحصل لها احكاما خاصة في الحصر وغيره من الادوات التي
يلحق الحمليات بالقضايا الا ان المنطقي لما كان نظره بالقصد الاول
في المعاني اشار الى الحمليات دون الادوات قوله انه قد يزاد في
الحمليات لفظة انما فيقال انما يكون الانسان حيوانا وانما يكون [بعض]
الناس كاتبا فيتبع بعد ذلك زيادة في المعنى لم يكن بمقتضاه قبل هذه
الزيادة بمجرد الحمل لان هذه الزيادة يجعل الحمل مساويا او خاصا بالموضوع
وكذلك قد تقول ان الانسان هو الضحاك بالالف واللام في لغة [العرب]
فيدل على ان المحمول مساو للموضوع وكذلك نقول ليس انما يكون الانسان
حيوانا او نقول ليس الانسان هو الضحاك فيدل على سلب الدلالة الاولى
في الايجابيين المحمول قد يكون اعم من موضوعه كالاجناس والاعراض
العامة وقد يكون خاصا كالفصول والخواص المساوية وقد يكون اخص
منه كالخواص غير المساوية فلفظة انما اذا دخلت على القضية دلت
على نفي العموم عن المحمول وهو معنى قوله يجعل الحمل مساويا او خاصا
بالموضوع وليس اذا دخل عليهما دل على نفي دلالتهما تلك واثبت العموم
قوله وتقول انما ليس الانسان الا الناطق ويعلم منه احد معنيين
احدهما انه ليس معنى الانسان الا معنى الناطق وليس تقتضي الانسان
فيه معنى آخر والثاني انه ليس يوجد انسان غير ناطق بل كل انسان ناطق
يريد ان هذه الصيغة يفيد اما المساواة في المعنى كما بين الانسان والحيوان
الناطق واما المساواة في الدلالة كما بين الضاحك والناطق قوله

وتقول في الشرطيات ايضاً لما كان النهار موجوداً كانت الشمس طالعة
وهذا يقتضي مع ايجاب الاتصال الدلالة تسليم المقدم ووضعه ليتسلم فيه
وضع التالي موجوداً اى ثابتاً ولفظة لما جيء بها للدلالة على استلزام
التالي للدلالة على ان وجود المقدم مسلم موضوع لا يحتاج الى بيان
قوله وكذلك تقول ايضاً ليس يكون النهار موجوداً الا والشمس طالعة
تريد به كلما كان النهار موجوداً فالشمس طالعة فيفيد هذا القول حصراً
في المحوي يريد ان القضية بهاتين الاداتين تصير محصورة كلية قوله
فيقول ايضاً لا يكون النهار موجوداً او يكون الشمس طالعة وهو قريب من ذلك
هذه والتي قبلها من القضايا التي تسمى محرفة وهي ما يخلو عن ادوات
الاتصال والعناد ويكون في قوة الشرطيات ومعناها لا يكون النهار مو
جوداً او يكون الشمس طالعة وهي من المنفصلات في قوة قولنا كلما كان
النهار موجوداً كانت الشمس طالعة ومن المتصلات في قوة قولنا اما ان لا
يكون النهار موجوداً واما ان يكون الشمس طالعة قيد بالاخير لان غير ذلك
لا يعتبر اجزاؤها قوله ويقول ايضاً لا يكون هذا العدد زوج المربع
او هو فرد وهذا في قوة قولك اما ان لا يكون هذا العدد زوج المربع اي
ان لا يكون فرداً وهذه ايضاً من المحرفات فكل زوج فهو زوج المربع اي
يكون نصفاً وليس كلما مربعه زوج فهو زوج لان كثيراً من المقادير الصم
كجذر العشرة مثلاً يكون مربعها ازواجاً ولا يكون هي اعداداً فضلاً من
ان يكون ازواجاً وكذلك القول في الافراد ومربعاتها فالقضية المذكورة

في قوة منفصلة مانعة الخلو وهي اما ان لا يكون زوج المربع واما ان لا يكون
فرداً وذلك لان الشيء الواحد لا يكون زوج المربع وفرداً معاً وقد يكون
لا هذا ولا ذاك معاً ومثال آخر له لا يكون زيد كاتباً وهو ساكن اليد فانه
في قوة قولنا اما ان لا يكون كاتباً واما ان لا يكون ساكن اليد اي لا يكون كاتباً
وساكن اليد معاً ويمكن ان يكون غير كاتب وهو متحرك اليد كما في حالة
الرمي مثلاً **اشارة** الى شروط القضايا يجب ان يراعى في الحمل والاتصال
والانفصال حال الاضافة مثل انه اذا قيل ج هو والد فليراع لمن وكذلك
الوقت والمكان والشرط مثل اذا قيل كل متحرك متغير فليراع ما دام متحركاً
وكذلك يراعى حال الجزء والكل وحال القوة والفعل فانه اذا قيل الخمر مسكر
فليراع بالقوة او بالفعل والجزء اليسير او المبلغ الكثير فان اهمال هذه المعاني
مما توقع غلطاً كثيراً وبالله التوفيق قوله يذكر في هذا الفصل ما ينبغي ان يحصل
حال القضايا التي برعايتها وبرعاية امثالها وهي ستة الاول حال الاضافة
وقد ذكر مثاله والثاني حال الوقت كالقمر منخسف فليراع في اي وقت
من الاوقات هو فانه مختص بوقت توسط الارض بينه وبين الشمس والثالث
حال المكان كما يقال السقمونيا يسهل الصفراء فليراع في اي مكان هو فقد قيل
انه لا يعمل في الصقالبة الرابع حال الشرط وقد اورد مثاله وهو كل متحرك
متغير الخامس في حال الجزء والكل السادس في حال القوة والفعل وقد ذكر
مثالهما وهذه الشروط قد يذكر في باب التناقض مضافة الى شرطين آخرين
كما يجيء ان شاء الله تعالى **النهج الرابع** في مواد القضايا وجهاتها

اشارة الى مواد القضايا لا يخلو المحمول في القضيه اونا تشبهه

ذهب الفاضل الشارح الى ان ما يشبه المحمول في القضيه هو التالى لكونه

محكوما به في القضيه الشرطيه كالمحمول في القضيه الحمليه واقول

ما جرت العادة بان يوصف نسبة التالى الى المقدم بالوجوب والامكان

والامتناع وان كانت لا تخلو في نفس الامر عنها وليس ايضا في اعتبار جهة

الا مع بيناها انما معتبر في الحمليات فاية بعيد بها وان كان اللزوم الا

تفاق يشبهان الضرورة والامكان من وجه وليس ببعيد عن الصواب

ان يقال ما يشبه المحمول هو الوصف الذى يوصف الموضوع به او بوضع بعه

فانه يشبه المحمول من حيث كونه وصفا للموضوع ويفارقه بان المحمول وصف

محمول عليه وهو وصف موضوع معه كذلك للوصف نسبة الى الموضوع

كما للمحمول بعينه في الفعل لا يخلو من ان يكون واجبة او ممكنة او ممتنعة

ولا بد للناظر في احوال الموجهات من مراعاتها فان الغفلة عنها مما يقتضى

الفساد في ابواب العكس والقياسات المختلطة كما يجيء بيانه واعلم

ان نسبة المحمول الى الموضوع غير نسبة الموضوع اليه والاولى هى المتعلقة

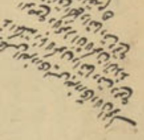
بالحكم دون الثانية ولذلك اختصت بالنظر فيها قوله سواء

كانت موجبة او سالبة من ان يكون نسبته الى الموضوع نسبة الضرورى

الوجود في نفس الامر مثل الحيوان في قولنا الانسان حيوان او الانسان

ليس بحيوان او نسبة الضرورى العدم كالحجر في قولنا الانسان حجر وليس

بحجر او نسبة ما ليس ضروريا لا وجوده ولا عدمه مثل الكاتب في قولنا الانسان



كاتب او ليس بكاتب لجميع مواد القضايا هى هذه مادة واجبة ومادة ممكنة

ومادة ممتنعة ه يشير الى الاحوال الثلثة المسماة بالوجوب والامكان و

الامتناع وهو ظاهر قوله ونعنى بالمادة هذه الاحوال الثلثة

التى يصدق عليها في الايجاب والسلب هذه الالفاظ الثلثة لو صرح بها

نقول ونعنى بالمادة مثلا الحالة التى للحيوان بالنسبة الى الانسان في نفس

الامر التى يصدق عليها لفظ الوجوب سواء نقول الانسان حيوان او

نقول الانسان ليس بحيوان فانا نعلم يقينا ان تلك النسبة تتغير بهذا

الايجاب والسلب وهى التى يعبر عنها بالوجوب في الحالتين لو صرحنا بها

وفى بعض النسخ يصدق عليها في الايجاب هذه الالفاظ الثلثة لو صرح بها

والوجه فيه ان الوجوب يصدق على قولنا الانسان حيوان حالة الايجاب الا

انه حالة السلب يصير امتناعا وكذلك الامتناع حالة السلب يصير

وجوبا فهذه الالفاظ يصدق عليها حالة الايجاب دون السلب واعلم

ان المادة غير الجهة والفرق بينهما ان المادة هى تلك النسبة في نفس

الامر والجهة هى ما يفهم ويتصور عند النظر في تلك القضية من نسبة

محمولها الى موضوعها سواء تلفظ بها او لم يتلفظ وسواء طابقت المادة او لم

يطابق وذلك لانا اذا وجدنا قضية هى مثلا كل ج لا يمتنع ان يكون

ب فانا نفهم ونتصور منه ان نسبة ب الى ج هى النسبة المسماة بالا

مكان العام المتناول للوجوب والامكان الحقيقى على ما يجيء ذكره

وليس تلك النسبة في نفس الامر شيئا منتسبا ولا للوجوب والامكان

اى الوجوب والامتناع والامكان التى يصدق الفاظها
على نسبة المحمول الى الموضوع في الايجاب لو صرح بها
وذلك لان الوجوب انما يصدق حيث يقول الايجاب الا ان
سواء او حالة السلب لا يصدق الا الايجاب بل الامتناع
وكذا الامتناع انما يصدق حيث يقول الايجاب ويجوز ان
حالة السلب لا يصدق الا الامتناع بل الوجوب والامكان
يصدق في الحالتين ه بايزيد

بل هي احديهما بالضرورة فاذن ظهر الفرق بين تلك النسبة في نفس الامر
التي هي المادة وبين ما يفهم ويتصور منها بحسب ما يعطيه العبارة
في القضية الذي هو الجهة **اشارة** الى جهات القضايا والفرق بين
المطلقة والضرورية كل قضية فاما مطلقة عامة الاطلاق وهي التي
بين فيها حكم من غير بيان ضرورة او دوامه او غير ذلك من كونه حينا من
الاحيان او على سبيل الامكان ه الاطلاق في القضية تقابل (مقابل) التوجيه
العدم والملكة وقد يعد المطلقة في الموجهات كما يعد السالبة في الحمليات
فالمطلقة هي التي بين فيها حكم ايجابي او سلبي فقط من غير بيان شيء آخر
من ضرورة او دوام او ما يقابلهما والامكان يقابل الضرورة والكون
في بعض الاوقات تقابل الدوام اذا اعتبر التوقيت فالقسمة باعتبار الضرورة
هي ضرورة الايجاب وضرورة السلب ولا ضرورتهما وباعتبار الدوام
دوام الايجاب ودوام السلب ولا دوامهما فالضرورة والدوام يشملان
الاول والثاني من الاقسام لانهما يشتركان فيهما ويفترقان بالايجاب
والسلب ويبقى الثالث مقابلا لهما وقوله الخ المطلقة العامة هي التي
بين فيها حكم من غير بيان ضرورة او امكان او دوام او لا دوام يوهم انها
يعم الاربعة وليس كذلك فانها من حيث بين فيها حكم ايجابا او سلبا لا يكون
مشتملا على حكم تحصل بالفعل ولا ينافيه لا يكون مشتملا على حكم جميع
الاقسام لانها تقابل المطلقة من حيث الاعتبار وان لم يدخل جميعها
تحتها من حيث العموم قوله واما ان يكون قد يكون بين فيها انه

لم يحصل لا بالقوة بل لاعم الممكنة من حيث هي ممكنة واما ذكر الشيخ ههنا

من ذلك اما ضرورة واما دوام من غير ضرورة واما وجود من غير دوام
وضرورة ه هذه هي الامور التي يمكن ان يقيد بها القضية التي بين
فيها حكم والمطلقة العامة اما يتناولها جميعا من حيث العموم ولم يذكر
الامكان معها لانه ينافي ما بين الحكم فيها حاصلا بالفعل فهو مغاير للاطلاق
من حيث العموم والاعتبار جميعا والضرورة اخص من الدوام لان كل ضروري
دائم اذا دامت الضرورة حاصل ولا ينعكس اذ من المحتمل ان يدوم شيء اتفاقا
من غير ضرورة فلذلك لما ذكر الضرورة ذكر بعدها الدوام وقيده بالا ضرورة
لئلا يتكرر الضرورة ويبقى الخالي عنهما بالوجود فانه لا يجيء بعدهما الا الوجود
فقط والقسمة حاصرة لان الحاصل اما ضروري او غير ضروري وغير
الضروري اما دائم او غير دائم قوله والضرورة قد يكون على الاطلاق
كقولنا الله تعالى حي وقد يكون معلقة بشرط والشرط اما دوام وجود الذات
مثل قولنا الانسان بالضرورة جسم ناطق ولسنا نعني به انه لم يزل ولا
يزال جسما ناطقا فان هذا كاذب على كل شخص انساني بل نعني انه ما دام موجود
الذات انسانا فهو جسم ناطق وكذلك الحال في كل سلب يشبه هذا الايجاب
واما دوام كون الموضوع موصوفا بما وضع معه مثل قولنا كل متحرك متغير
فليس معناه على الاطلاق ولا ما دام موجود الذات بل ما دام ذات المتحرك
متحركا وفرق بين هذا وبين الشرط الاول لان الاول وضع فيه اصل الذات
وهو الانسان وههنا وضع فيه الذات بصفة يلحق الذات وهو المتحرك فان
المتحرك له ذات وجوهر يلحقه انه متحرك وغير متحرك وليس الانسان والسواد

كذلك او شرط محمول او وقت معين كالكسوف او غير معين كالتنفس
لما فرغ من بيان الاطلاق وما يقابله شرع في بيان اقسام الضرورة فقسمها
الى مطلقة ومشروطة والمطلقة هي التي يكون الحكم فيها لم يزل ولا يزال
من غير اشتراط بشرط وانما فسر الضرورة بالدوام لكونه من لوازمها كما مر
فقسم المشروطة الى ما يكون الحكم فيها مشروطا اما بدوام وجود ذات الموضوع
او بدوام وجود صفته التي وصفت معه واما بدوام كون المحمول محمولا عليه
الثلثة هي المشروطة بما يشتمل عليه القضية وما يجب وقت معين واما
يجب وقت غير معين وهذان مشروطان بما يخرج عن القضية فكانه قال
الشرط اما داخل في القضية واما خارج عنها والداخل اما متعلق بالموضوع
واما متعلق بالمحمول والمتعلق بالموضوع اما ذاته واما صفته التي
معه والمتعلق بالمحمول واحد لانه ايضا وصف وليس له ذات تباين ذات
الموضوع والخارج اما يجب وقت بعينه او لا بعينه فجميع اقسام الضرورة
ستة واحدة مطلقة وخمسة مشروطة واعتبار هذه الاقسام في جانبي
الايجاب والسلب واحد غير مختلف الا في شرط المحمول فانك اذا قلت
زيد ليس بكاتب ما دام كاتبا لم يصح بل انما يصح اذا قلت ما دام ليس
بكاتب وحينئذ صيرت السلب جزءا من المحمول فكانت القضية موجبة
لا سالبة والفاظ الكتاب ظاهرة والموضوع قد يعرى عن الوصف كالانسان
وقد يقارنه كالمتحرك والمحمول الذي يحمل بشرط الوصف قد
يحتمل ان يكون ضروريا ايضا ما دامت الذات موجودة ويحتمل ان لا يكون

ضروريا في بعض اوقاته والاول داخل تحت المشروطة بحسب الذات فلا فائدة
في افراده قسما فالمشروطة بالوصف مطلقا يشمل الضروري بشرط الذات
وان قيدنا باللاضرورة الذاتية اختص بالقسم الثاني وحده وهو المراد
هنا بالمشروطة بحسب الوصف قلت في ب فانه يكون بالضرورة ت
حال كونه ج وهي ضرورة متاخرة عن الوجود لاحقة به وسائر الضرورات
متقدمة على الوجود موجبة اياه واسم الضرورية يقع عليهما بالتساوي
والفائدة في اعتبار هذه الضرورة ان تعلم ان القضية خالية عن سائر
الضروريات مع كونها ضرورية قوله والضرورة بالشرط الاول
وان كانت بالاعتبار غير الضرورة المطلقة التي لا يلتفت فيها الى شرط
فقد يشتركان ايضا في معنى اشتراك الاخص والاعم او اشتراك اخصين
تحت اعم اذا اشترط في المشروطة ان لا يكون للذات وجود دائما فما
فيه هو المراد في قولهم قضية ضرورية ه الضرورة بالشرط الاول اي
بشرط وجود الذات يقع على ما يكون للذات وجود دائما وعلى ما لا يكون
للذات وجود دائما والاول يساوي الضرورة المطلقة في الدلالة
وان كان مغايرا له بالاعتبار فان المشروطة باي شرط كان يغاير
المطلقة بالاعتبار وانما تساويا وتباينا لان الحكم فيهما حصل لم يزل
ولا يزال والثاني متباين لها بحسب الدلالة والاعتبار جميعا المشروطة
بالشرط الاول ان لم يقيد باللادوام الذاتي بل ترك كما هي متناولة
لقسميها دخلت المطلقة تحتها فيهما يشتركان في معنى اشتراك الاخص

والضرورة بشرط المحمول لا يخلو عنها قضية فعلية ابدا فافهم اذا [illegible]

والاعم وذلك المعنى هو ثبوت الحكم في جميع اوقات وجود الذات فالاخص
هو المطلقة التي يعم ذاتها والاعم هو المشروطة المذكورة المحتملة للدوام
الذات ولا دوامها فان قيدت بلا دوام الذات كانت هي والمطلقة
يشتركان في معنى ثالث عينهما اعم منهما اشتراك الاخصين تحت اعم
والمعنى المشترك هو الذي هو اعم منهما هو المشروطة المحتملة لدوام
الذات ولا دوامها وانما يكون ذلك اذا اشترط في المشروطة ان يكون
للذات وجود دائما وعلى التقديرين جميعا فالمشتركان هنا اعني الضرورية
التي بحسب الذات مطلقا هو المراد من قولهم قضية ضرورية وهي التي
يقابل الامكان الذاتي ويوجد في بعض النسخ بدل قوله اذا اشترط في
المشروطة اذا لم يشترط في المشروطة وعلى هذا التقدير يصير قوله ذلك
بيانا للاعم الذي يندرج فيه الاخص تارة والاخصان تارة اخرى

قوله واما سائر ما فيه شرط الضرورة والذي هو دائم من غير ضرورة
فمن اصناف المطلق اعني الضروري يعني الاقسام الاربعة الباقية
من الضروريات وهي المشروطة بشرط وصف الموضوع على الوجه الذي
لا يشمل الضروري الذاتي وبشرط المحمول وبشرط الوقت المعين وبشرط
الوقت غير المعين فمع الدائم غير الضروري اقسام المطلق العرفي
الضروري وظاهر ان هذه الضروريات لا يشمل الدوام المطلق الذي
يكون بحسب الذات لكون ذلك الدوام شاملا للضروري الذاتي
فالمطلق اعني الضروري ما فيه اما ضرورة من غير دوام واما دوام

غير ضرورية وهذا المطلق اخص من المطلق العام بالضروري الذاتي
فاما شاسب هذه مطلقة كونه قد ذكر في التعليم الاول ان القضايا اما
مطلقة او ضرورية او ممكنة وهذه القسمة قد يحكى على وجهين احدهما
ان يقال القضية اما مطلقة واما موجهة والموجهة اما ضرورية واما
ممكنة وعلى هذا يكون المطلقة هي العامة والثاني ان يقال القضية اما ان
يكون الحكم فيها بالفعل او بالقوة وهي الامكان وما بالفعل يكون اما
بالضرورة او بالوجود الخالي عنها ويكون المطلقة بحسب هذه القسمة هي
الوجودية من غير ضرورية واسم المطلقات في التعليم الاول كانت مناسبة
لكل واحد من الاعتبارين فلاجل هذين الاحتمالين اختلف اصحاب
المعلم الاول بعده في القضية المطلقة فثاوفرسطس وثامسطيوس ومن
تبعهما حملوها على العامة الشاملة للضرورية والاسكندر الافرودسي
ومن تبعه حملوها على الخاصة الخالية عنها قوله واما مثال الذي
هو دائم غير ضروري فمثل ان يتفق لشخص من الاشخاص ايجاب عليه
او سلب عنه صحيحا ما دام موجودا او لم يغب تلك الصحبة كما انك قد تصدق
ان بعض الناس ابيض البشرة ما دام موجودا للذات وان كان ليس بضروري
الجمهور من المنطقيين لا يفرقون بين الضروري والدائم لان كل دائم
كلي فهو ضروري فان ما لا ضرورة فيه وان اتفق وقوعه فمن الممكن
ان يعدم متناولا لجميع الاشخاص التي وجدت والتي ستوجد مما يمكن
ان يوجد وقد بينا ان كل ضروري فهو دائم فالضروري والدائم متساويان

في الكليات واما في الجزئيات فقد يختلفان كما تمثل به الشيخ في الانسان
الذي يتفق ان يكون بشرته ابيض البشرة من غير ضرورة والدايم منها
يعم الضروري وغيره والعلوم انما يبحث عن الكليات دون الجزئيات
فلذلك لم يفرقوا بينهما اذ لا حاجة الى الفرق والشيخ فرق بينهما لان النظر
في المواد لا يتعلق بالمنطق فالمنطقي من حيث هو منطقي يلزمه اعتبار كل
واحد منهما من حيث معناهما المختلفان سواء تساويا في موضوعاتهما
او لم يتساويا **قوله** ومن ظن ان لا يوجد في الكليات حمل غير ضروري
فقد اخطا فانه جاز ان يكون في الكليات ما يلزمه كل شخص منه ان كان
لها اشخاص كثيرة ايجاب او سلب وقتا ما بعينه مثل ما للكواكب من الشروق
والغروب وللنيرين من الكسوف او وقتا ما غير معين مثل ما لكل
انسان من انه مولود ومتنفس وما يجري مجراه ه وذلك لما ظهر لهم ان الحكم
الاتفاقي الخالي عن الضرورة لا يكون كليا حكموا بان كل حكم كلي ضروري
ولم يفرقوا بين الضروري الذاتي وغيره فظنوه ضروريا ذاتيا والشيخ رد
عليهم بالوقتين فانهما ليسا بضروريتين الا في وقت ما **قوله**
واما القضايا التي فيها ضرورة بشرط غير الذات فقد تخص باسم المطلقة
وقد تخص باسم الوجودية كما خصصناها به وان كان لا اشتراك في الا
شتراك ه هذه هي الاقسام الاربعة المذكورة وههنا لم ينفك الذاتية
عنها لضرورية معها وقد سماها ههنا بالوجودية لانها تشتمل على جهة
من غير ضرورة فالمطلقة الخاصة اذا اشتملت على الدائمة غير الضرورية

تكون اعم منها اذا لم تشتمل عليهما وينبغي ان لا تغفل عن هذا الاعتبار ه
اشارة الى جهة الامكان الامكان اما ان يعنى به ما يلازم سلب ضرورة
العدم وهو الامتناع على ما هو موضوع له في الوضع الاول وهنالك
ما ليس بممكن ممتنع والواجب يحمل عليه هذا الامكان واما ان يعنى به
ما يلازم سلب الضرورة في العدم والوجود جميعا على ما هو موضوع بحسب
النقل الخاص حتى يكون الشيء بصدق الامكان الاول في نفيه واثباته
جميعا حتى يكون ممكنا ان يكون وممكنا ان لا يكون اي غير ممتنع ان يكون
وغير ممتنع ان لا يكون فلما كان الامكان بالمعنى الاول يصدق في جانبي
جميعا خصه الخاص باسم الامكان فصار الواجب لا يدخل فيه وصار
الاشياء بحسبه اما ممكنة واما واجبة واما ممتنعة وكانت بحسب المفهوم
الاول اما ممكنة واما ممتنعة فيكون غير الممكن بحسب هذا المفهوم
اي الثاني الخاص بمعنى غير ما ليس بضروري فيكون الواجب ليس بممكن
بهذا المعنى ه الامكان وضع اولا بازاء سلب الامتناع فالممكن
بذلك المعنى يكون واقعا على الواجب وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع
ولا يقع على الممتنع الذي يقابله وذلك اذا اعتبر معناه في جانب
الايجاب ثم يلزم اذا اعتبر في جانب السلب ان يقع ايضا على الممتنع وعلى
ما ليس بواجب ولا ممتنع وعلى غير الواجب فيصير حينئذ الامكان
متناولا لكل واحد من متعددي الجانبين ولما لزم ذلك وقع على ما ليس بواجب
ولا ممتنع في الحالتين جميعا نقل اسمه اليه فكان الاول امكانا عاما او

منسوبًا الى العامة والثاني خاصًا او خاصيًا منسوبًا الى الخاصة وكان
هذا الامكان مقابلًا للضرورتين جميعًا فالامكان نفسه ليس هو نفس
سلب الضرورة بل معنى ملازم له وذلك لتغاير مفهوميهما وانما اعترض
على الشيخ بانه قال في الامكان الاول انه ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو
الامتناع وانما كان الواجب ان يقول ما يلازم سلب ضرورة احد
الجانبين فليس بمتوجه وذلك لانه عنى به المعنى الذي وضع الامكان
بازائه اولًا لا المعنى الذي يقع الممكن عليه في جميع تصاريفه بعد ذلك
الوضع وايضا الامكان معنى من شانه ان يدخل اما على الايجاب او
على السلب ومعناه من حيث هو وحده ما يلازمه سلب الامتناع فان
ذلك المعنى ان دخل على الايجاب صار الممكن ان يكون غير ممتنع ان يكون
وقابل ضرورة السلب وان دخل على السلب صار الممكن ان لا يكون
غير ممتنع ان لا يكون وقابل ضرورة الايجاب فكونه ملازمًا لسلب ضرورة
احد الجانبين بحسب ما يضاف اليه من الايجاب والسلب واما هو قبل
الانضياف فبازاء سلب الامتناع فقط قوله وهذا الممكن
هو الموجود الذي لا دوام ضرورة لوجوده وان كانت له ضرورة
ما في وقت ما كالكسوف ه بيان ان الامكان الخاص لما كان بازاء
سلب الضرورة الذاتية عن الجانبين كان واقعًا على سائر الضروريات
المشروطة قوله وقد يقال الممكن ويفهم منه معنى ثالث
وكانه اخص من الوجهين المذكورين وهو ان يكون الحكم غير ضروري

البتة ولا في وقت كالكسوف ولا في حال كالتغير للمتحرك بل يكون مثل الكتابة
للانسان ه هذا معنى ثالث للامكان وانما كثرت وجوه استعماله لكثرة
وجوه استعمال ما يقابله اعني الضرورة فهذا الامكان ما يقابل جميع
الذاتية والوصفية والوقتية وهو احق بهذا الاسم من المذكورين
قبل لان الامكان بهذا المعنى اقرب الى حاق الوسط بين طرفي الايجاب
والسلب وقد تمثل به بالكتابة للانسان لان الطبيعة الانسانية
متساوية النسبة الى وجود الكتابة له او لا وجودها والضرورة بشرط
المحمول وان كانت مقابلة لهذا الامكان بالاعتبار فربما يشاركه في كلتا
لكنها يوصف بتلك الضرورة من حيث الوجود ويوصف بالامكان
من حيث الماهية لا الوجود وانما قال فكانه اخص من الوجهين ولم يقل
وهو اخص من الوجهين لان الاخص والاعم هما اللذان يدلان على معنى
واحد ويختلفان بان احدهما اقل تناولًا من الآخر اما اذا دل احدهما
على بعض ما يدل عليه الآخر باشتراك اللفظ فانه لا يقال له انه اخص
من الآخر الا بالمجاز وذلك كما يسمى واحد من السودان مثلا بالاسود
فلا يقال ان الاسود يقع عليه وعلى صنفه بالخصوص والعموم وكذلك الممكن
ههنا يقع على المعاني المذكورة بل على الاخير ولجميع المعاني بالاشتراك
فلذلك قال كانه اخص قوله فيكون حينئذ الاعتبارات اربع
واجب وممتنع وموجود له ضرورة ما وشيء لا ضرورة له البتة ه انما
ينبغي ان يقال الاعتبارات خمسة لان ما له ضرورة ما في جانب العدم ايضا

وقسم يحتمل بازائها الضرورة ما في جانب الوجود والقسمة لا يصير حاصرة
بدونه فان جاز طيهما تحت قسم واحد وهو الموجود الذي له ضرورة ما
فينبغي بان يطوى الواجب والممتنع ايضا تحت قسم واحد هو الضروري
مطلقا ليكون الاقسام متناسبة ونقل الشيخ طواهما تحت قسم واحد
لجواز تشاركهما في المواد لم يطو الواجب ولا الممتنع لامتناع تشا
ركهما قولــه وقد يقال ممكن ويفهم منه شيء آخر وهو ان يكون الا
لتفات في الاعتبار ليس لما يوصف به الشيء في حال من احوال الوجود من ايجاب
او سلب بل بحسب الالتفات الى حاله في الاستقبال واذا كان ذلك
المعنى غير ضروري الوجود والعدم في اي وقت فرض له في المستقبل فهو ممكن
وهذا معنى رابع للامكان وهو الامكان الاستقبالي وانما اعتبره من
اعتبر لكون ما ينسب الى الماضي والحال من الامور الممكنة اما موجودا واما
معدوما فيكون اما ساقها من حاق الوسط الى احد الطرفين ضرورة
ما واما الباقي على الامكان الصرف لا يكون الا ما ينسب الى الاستقبال من
الممكنات التي لا نعرف حالها ايكون موجودة اذا كان وقتها او لا يكون
وينبغي ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقييده بالاستقبال
لان الاولين ربما يقعان على ما يتعين احد طرفيه لضرورة ما كالكسوف
فلا يكون ممكنا صرفا قولــه ومن يشترط في هذا ان يكون معدوما
في الحال فيشترط ما لا ينبغي وذلك لانه يحسب انه اذا جعل موجودا اخرجه
الى ضرورة الوجود ولا يعلم انه اذا لم يجعل موجودا بل فرض معدوما فقد

اخرجه الى ضرورة العدم فان لم يضر ذاك ٥ بعض من اعتبر هذا الامكان
لما توهموا ان الاتصاف بالوجود انما يكون لضرورة ما والممكن ما لم يوجد
بعد اشترطوا فيه عدمه في الحال حذرا من ان يلحقه بسبب وجوده في الحال
والشيخ رد عليهم ان الوجود الحالي ان اخرجه الى ضرورة الوجود فالعدم
الحالي يخرجه ايضا الى ضرورة العدم وان لم يضر ضرورة العدم فلا يضر
ضرورة الوجود وحصل ان ذلك الواجب فيه ان لا يلتفت الى الوجود
الحالي ولا الى عدمه بل يقتصر على اعتبار الاستقبال **اشارة**
الى اصول وشروط في الجهات وههنا اشياء يلزمك ان تراعيها اعلم
ان الوجود لا يمنع الامكان وفي بعض النسخ اعلم ان الوجوب لا يمنع الا
مكان وكيف والوجوب يدخل تحت الامكان الاول والموجود بالضرورة
المشروطة يصدق عليه الامكان الثاني والموجود في الحال لا ينافي
لا ثانيه في الحال فضلا عما لا يجب وجوده ولا عدمه فانه ليس اذا كان الشيء
متحركا في الحال يستحيل ان لا يتحرك في الاستقبال فضلا عن ان يكون
بحيث ضروري له ان يتحرك وان لا يتحرك في كل حال من الاستقبال ٥
المراد من الرواية الاولى بيان ان الوجود لا يمانع الامكان بكل واحد
من المعاني المذكورة يريد بذلك دفع الشبهة التي مر ذكرها لكنه
وذلك لان الوجود اما ان يعتبر من حيث يقتضيه ضرورة ما ذاتية
او غير ذاتية واما ان يعتبر لا من حيث هو كذلك وهذه اقسام ثلثة
والاول يدخل تحت الامكان الاول والثاني يصدق عليه الامكان

الثاني والثالث لا ينافي الامكان الاستقبالي الذي هو احق الامكانات
بطبيعة الامكان فضلا عما هو فوقه وذلك لانه لا ينافي العدم الذي علم
اذا احلت خلفه وتقاحا فكيف ينافي الامكان الذي هو اقرب من العلم
اليه واما انه لا يدخل تحت الامكان الاول ولم يتعل يصدق عليه لانه حين لا
اذا تعين وعرف بالوجوب الذاتي فلا فائدة لان يحمل الامكان عليه وان
كان صادقا عليه لو قيل وانما يدخل مع غيره تحت اسم الامكان لضرورة
ما عبر الى ذلك لا لقصد من واضعه وعلى الرواية الثانية فالمراد ان الوجوب
والامكان وان تقابلا بحسب الاعتبار فلا يتنافيان بحسب التوارد على
المواد فالوجوب الذاتي مع الامكان الاول والوجوب بالغير مع الامكان
الثاني ويكون على هذه الرواية قوله والموجود في الحال لا ينافي العدم وانه في
الحال مسئلة اخرى منقطعة عن الاول قوله واعلم ان الدائم
غير الضروري فان الكتابة قد يسلب عن شخص دائما في حال وجوده
فضلا عن حال عدمه وليس ذلك السلب بضروري وهذا ايضا بيان
لما تقدم بمثال جزئي سلبي وكان الاول قبله مثالا جزئيا ايجابيا ومعناه
ظاهر قوله واعلم ان السالبة الضرورية غير سالبة الضرورة والسالبة
الممكنة غير سالبة الامكان والسالبة الوجودية التي بلا دوام غير سالبة
الوجود بلا دوام هذه الاشياء وتفاصيل مفهومات الممكن قد مقبل
لها القطن فكثر بسببها الغلط القضية الموجهة يسمى رباعية
وموضع الجهة هو ما بين الرابطة لانها بيان لها كما كان موضع اداة

السلب ايضا بما يقابلها لانها تقتضي رفعها فالسلب والجهة
اذا تقارنا لم يخل اما ان يكون الجهة مقدمة على السلب كما في قولنا
بالضرورة ليس واما ان يكون متاخرة عنه كما في قولنا ليس بالضرورة
والاول يقتضي ان يكون القضية سالبة جهتها تلك الجهة
والثاني يقتضي ان يكون الجهة مرفوعة وجهة القضية ما يقابلها
بل تلك الجهة فالسالبة الضرورية هي التي يلازم الممتنعة وسالبة
الضرورة ان سلبت ضرورة ايجابية فهي تلازم الممكنة العامة
السلبية وان سلبت ضرورة سلبية فهي تلازم الممكنة العامة
الايجابية وان سلبتهما معا فهي تلازم الممكنة الخاصة والسالبة
الممكنة ان كانت عامة اشتملت على الممكنة الخاصة والممتنعة وان كانت
خاصة كانت لموجبتها ملازمة منعكسة كما يجيء ذكره وسالبة الامكان
فان سلبت العام فهي التي يلازم الضرورة المقابلة للممكن بذلك
الامكان وان سلبت الخاص فهي يلازم ما يتردد بين ضرورة الطرفين
والسالبة الوجودية التي بلا دوام ملازمة منعكسة لموجبتها وسالبة
الوجود بلا دوام فهي التي يلازم ما يتردد بين دوام الطرفين وان
كان الوجود بلا ضرورة فالسالبة الضرورية لا يلازم موجبتها بل
يقتسمان دوام الطرفين الخالي عن الضرورة وسالبة الوجود اللادائم الكلي
يلازم ما يتردد بين ضرورة الايجاب ودوام السلب وسالبة الوجود
يلازم ما يتردد بين ضرورة السلب ودوام الايجاب **اشارة**

الى تحقيق الكلية الموجبة في الجهات اعلم انا اذا قلنا كل ج ب فلسنا
نعني به ان كلية ج ب او الجيم الكلي هو ب بل نعني به ان كل واحد واحد
مما يوصف بج كان موصوفا بج في الفرض الذهني او في الوجود الخارجي
وكان موصوفا بذلك دائما او غير ذلك بل كيف اتفق ه تحقيق الفضلا
هو تلخيص ما يفهم من اجزائها وهو ينقسم الى ما يتعلق بالموضوع والى ما
يتعلق بالمحمول وقد ذكر الشيخ في القسم الاول ستة احكام اثنان سلبيان
واربعة ايجابية والسلبيان هما انا لا نعني بقولنا كل ج كلية ج ولا الجيم
الكلي اي لا الكلي المنطقي فان الكلية هي العموم ولا العقلي ولا تمام المركب
الكلي الطبيعي لانه قد يكون موضوعا وذلك في المهملات وقد يكون
جزءا من الموضوع وذلك في المخصوصات والمحصورات وبيانه انه ان اخذ
مع لاحق شخصي تخصص كما في قولنا هذا الانسان كان موضوعا
للمخصوصة وان اخذ مع لاحق يقتضي عمومه ووقوعه على الكثرة فلا يخلو اما
ان ينظر الى تلك الطبيعة من حيث يقع على الكثرة او ينظر الى الكثرة
من حيث تلك الطبيعة مقولة عليها والاول هو الكلي العقلي والثاني
ان كان حاصرا لجميع ما هي مقولة عليه اي يكون المراد كل واحد واحد مما
يقال عليه ج او يوصف بج كان كليا موجبا والا جزئيا موجبا والفاضل
الشارح فهم من الكلية معنى الكل فاورد الفرق بين الكلي والكل بما قيل
من ان الكل يتقوم بالاجزاء غير محمول عليها والكلي مقوم الجزئيات
محمول عليها وان الاجزاء محصورة والجزئيات بخلافها وغير ذلك مما هو

مذكور في مواضعه واورد الفرق بين الكل وكل واحد بان ما كل واحد من
العشرة ليس بعشرة والكل عشرة ولفظ من في هذا المثال يفيد التبعيض وفي
قولنا كل واحد من ج يفيد التبيين فهذا المثال اشتمل على مغالطة بحسب
اشتراك الاسم والمثال الصحيح ان يقال مثلا ان كل واحد من الناس
شخص واحد وليس كل الناس شخصا واحدا واما الاحكام الايجابية فاولها
ان نعني بكل ج كل ما يقال له ج ويوصف بج لا ما هو طبيعة ج نفسها كما في
المهملات وذلك لان لفظ كل لا يضاف اليها هناك وثانيها ان نعني
بج كل واحد مما يوصف بج بالفعل لا بالقوة وخالف الحكيم الفاضل ابو نصر
الفارابي في ذلك فانه ذهب الى ان المراد به كل ما يصح ان يوصف بج سواء كان
موصوفا بالفعل او لم يكن الا بالقوة وهو مخالف للعرف وللتحقيق فان الشيء
الذي يصح ان يكون انسانا كالنطفة لا يقال له انه انسان وثالثها انا
نعني به الموصوفات بج بالفعل على وجه يعم المفروض الذهني والموجود الخارجي
ولا يشترط فيه التخصيص باحدهما فانا نحكم على كل واحد من الصنفين احكاما
ايجابية وخالف جماعة من المنطقيين في ذلك فانهم ذهبوا الى ان المراد ما يوصف بج كل
منها في الخارج فقط على ما سيأتي ذكره ورابعها انا نعني بالموصوفات
بج سواء يوصف به دائما او غير دائم بل اعم منهما وهذا الاطلاق الذي
يتناول الدائم واللادائم هو جهة وصف الموضوع بالنسبة الى ذاته
التي اشرنا اليها في صدر النهج هذه احكام الموضوع واما الاحكام المتعلقة
بالمحمول فمنها انا نختلف الموجهات بجهته قوله فذلك التي

موصوف بانه ت من غير زيادة انه موصوف به في وقت كذا او حال
كذا او دائما فان جميع هذا اخص من كونه موصوفا به مطلقا فهذا هو المفهوم
من قولنا كل ج ب من غير زيادة جهة من الجهات وهذا المفهوم
يسمى مطلقا عاما مع حصره ه يشير الى مفهوم الاطلاق العام مع
الكلي وهو ظاهر قوله فان نوع ما يشا فقد وجهناه ه يريد به
على مقابل التوجيه والاطلاق بحسب الاعتبار قوله وتلك اذا
مثل ان نقول بالضرورة كل ج ب حتى يكون كانا قلنا كل واحد واحد
يوصف بج دائما او غير دائم ه وهذا حال الموضوع وكرر هذا الشرط الذي
يخالف شرط الضرورة تنبيها على الفرق بين الجهة التي يوصف الموضوع
بالنسبة الى ذاته وبين الجهة التي للمحمول بالنسبة الى الموضوع قوله
فانه ما دام موجود الذات محكوم بالضرورة ه هذا بيان جهة العقد
قوله وان لم يكن مثلا ج فانما لم نشترط انه بالضرورة ب ما دام
موصوفا بانه ج بل اعم من ذلك ه يريد ان الحكم الضروري انما يكون
بحسب ذات الموضوع لا بحسب وصفه فانا اذا قلنا الكاتب بالضرورة
انسان كان معنا انه ما دام موجود الذات انسان حال كونه كاتبا او حال
كونه غير كاتب قوله ومثل ان نقول كل ج ب دائما حتى يكون كانا قلنا
كل واحد واحد من ج على البيان الذي ذكرناه موصوف ب دائما ما دام
موجود الذات من غير ضرورة واما انه هل يصدق هذا الحمل الموجب الكلي
في كل حال او يكون دائم الكذب اي انه هل يمكن ان يكون ما ليس بضروري

دائما في كل واحد او مسلوبا دائما عن كل واحد او لا يمكن هذا بل يجب ان يوجد
ما ليس بضروري في البعض لا محالة ويسلب عن البعض لا محالة فامر ليس على
المنطقي ان يقضي فيه بشيء ه يريد بيان ان الدائم غير الضروري وهو ظاهر
وفيه تعريض بان الدوام في الكليات لا يفارق الضرورة قوله وليس
شرط العقية فان ينظر فيها المنطقي ان يكون صادقة فقد ينظر ايضا فيما لا
يكون الا كاذبا ه يريد ان المنطقي اذا طلب نحو الكلام ولم يلتفت الى
المادة استوى الصادق والكاذب عنده فلا الصدق نافع في استكشاف النحوي
ولا الكذب ضار قوله ومثل ان نقول كل واحد مما يقال له ج على البيان
المذكور فانه يقال له ب لا ما دام موجود الذات بل وقتا ما بعينه كالكسوف
او بغير عينه كالتنفس للانسان او حال كونه مقولا له ج وهو مما لا يدوم
مثل قولنا كل متحرك متغير وهذه اصناف الوجوديات ه البيان المذكور
هو بيان حال الموضوع وقوله حال كونه مقولا له ج وهو مما لا يدوم اشارة
الى ما يكون الحكم فيه دائما ما دام الموضوع موصوفا بما وضع معه وغير
دائم ما دام الذات وفرق بين الضروري بحسب الوصف وبين الدائم بحسب
الوصف والفاضل الشارح سمى الاول مشروطا والثاني عرفيا وسمى المتناول
منهما للضرورة والدوام بحسب الذات عاما وغير المتناول لهما خاصا
ولم يفصل احكامهما بحسب تفصيل الضرورة والدوام الذاتيين فان
ذلك كلام لا يمكن ايراده ههنا والشيخ لا يعتبر الفرق بينهما في اكثر المواضع
ولم يذكر المشروط بالمحمول ههنا لان الموصوف ب وقتا بعينه او بغير عينه

عنه ويمكن ان يكون كذلك لا بالضرورة والثاني هو المشروط با
لمحمول فاذن هو داخل فيما ذكره وهذا هو الوجودي اللادائم قوله
ومثل ان نعتقد كل واحد مما يقال له ج على البيان المذكور فانه يمكن ان يوصف
ب بالامكان العام او الخاص او الاخص وعلى طريقة قوم فان لقولنا كل
ج ب بالوجود وغيره وجها آخر وهو ان معناه ان كل ج مما في الحال او الماضي
فقد وصف بانه ب وقت وجوده هؤلاء القوم يجعلون الموضوع
في القضايا الفعلية كل ما هو ج بالفعل مما في الحال او في الماضي ولا يكون
ما هو عند العقل وحده ج او مما يكون ج في المستقبل مما يمكن ان يكون اسم
ج داخلا فيه وهو المذهب الذي ذكرناه في احوال الموضوع ثم اذا حكموا
عليه بانه ب مطلقا فقد ارادوا انه موصوف بب في وقت وجوده ذلك
وهذا مذهب سخيف قد ذكر فساده المعلم الاول وذلك لان ما يوجد
ج وقتا ما هو بعض ما هو ج لا كله ولوجوه اخرى من الفساد تبين في ابواب
القياسات ويطول شرحها قوله وحينئذ يكون قولنا كل ج ب
بالضرورة هو ما يشتمل على الازمنة الثلثة واذا قلنا كل ج ب مثلا
بالامكان الاخص فمعناه كل ج في اي وقت في المستقبل يفرض فيصح ان يكون
ب وان لا يكون ب وهذا مذهب قريب من المذهب الاول وهو القول
بان كل ج ب بالضرورة ما يشتمل على الازمنة الثلثة وبالامكان ما يختص
بالمستقبل ويلزم منه كون الجهة متعلقة بصور القضية لا بانتساب
المحمول الى الموضوع وطبيعتها كما ذكرناه وذلك لانا لو فرضنا وقتا لا

يكون فيه سوى الانسان حيوان موجود صح حينئذ ان يقال كل حيوان
انسان ولا شيء من الحيوان بغير انسان بالاطلاق وقبل ذلك يصح ان يقال ذلك
بالامكان فيكون الاطلاق والامكان لكلية الحكم لا لكون الانسان
بالنسبة الى الحيوان كذلك قوله ونحن لا نبالي ان نراعي هذا الاعتبار
ايضا وان كان الاول هو المناسب يريد به انه يقال انه ينبغي ان لا نهمل هذا الاعتبار
اذا فرض صادقا وان كان الاول هو المناسب للاستعمال في العلوم والمحاورات
وهو الذي يجب ان يعتبر بحسب طبائع الامور **اشارة** الى تحقيق الكلية
السالبة والجهات انت تعلم على اعتبار ما سلف لك ان الواجب في الكلية
السالبة المطلقة الاطلاق العام الذي يقتضيه هذا الضرب من الاطلاق
ان يكون السلب متناولا كل واحد واحد من الموصوفات بالموضوع الوصف
المذكور تناولا غير مبين الوقت والحال حتى يكون كانه يقول كل واحد
مما هو ج ينفي عنه ب من غير بيان وقت النفي وحاله يشير الى ان المطلقة
الكلية اذا كانت سالبة فهي على قياسها اذا كانت موجبة اي انها تقتضي
سلب المحمول عن جميع آحاد الموصوف بالموضوع من غير توقيت وتقييد
ولا ما يقابلهما بل على وجه اعم منهما جميعا وقد عبر بالعبارة عنها التي
يشبه الحدود وكان كانه يقول كل واحد واحد مما هو ج ينفي عنه ب من غير
بيان وقت النفي وحاله وذلك لغرض سنذكره قوله لكن العادة
التي تعرفها قد جرت في عادتها من استعمال النفي الكلي على هذه الصورة
واستعملت للحصر الثالث الكلي لفظا يدل على زيادة معنى على ما يقتضيه هذا

[illegible]

الضرب من الاطلاق فيقولون بالعربية لا شيء من ج ب ويكون معنى
ذلك عندهم انه لا شيء مما هو ج يوصف البتة بانه ب مادام موصوفا
بانه ج وهو سلب عن كل واحد واحد من الموصوفات بج مادامت موصوفة
له الا ان لا توضع له وكذلك تعالى في فصيح لغة الفرس هيچ ج ب نيست وهذا
الاستعمال يشمل الضروري وضربا واحدا من ضروب الاطلاق الذي شرط
في الموضوع ه اراد بيان ان المفهوم من صيغة السلب الكلي مع الاطلاق في
المتعارف من لغتي العرب والعجم هو سلب المحمول عن جميع احاد الموضوع
في جميع اوقات كونها موصوفة بما وضع معه على وجه يعم الدائم واللادائم
والضروري واللاضروري بحسب الذات وهو اعم من الضروري المشروط
بالوصف لان الدائم بالوصف اعم من الضروري وذلك لانه يصح ان يقال
لا شيء من الانسان بالمريض وان كان الحكم صادقا على جميع الاشخاص في ذلك
لكونه غير صادق عليهم في جميع اوقات كونهم انسانا وكذلك في لغة الفرس
قوله وهذا قد غلط كثيرا من الناس ايضا في جانب الكلي الموجبة ه اي كما
بعض الناس ان الموجبة المطلقة يفهم منها ايضا ايجاب المحمول على جميع الاحاد
في جميع اوقات الوصف وليس بناطق حقا فانه يصح ان يقال كل انسان نائم
وعلى المنطقي ان يبحث على كل واحد من الاعتبارين بانفراده اي الاطلاق
العام والدائم بحسب الوصف وقد يسمى الدائم بحسب الوصف بالمطلق العرفي
منسوبا الى العرف لان العرف يقتضيه في السالب فالاسم على السالب
حقيقة وعلى الموجب مجاز لكونه مشابها للسالب وهو ما سماه الشارح

عرفيا ولهذا ملك عاما قوله لكن السالب الكلي المطلق بالاطلاق
العام اولى الالفاظ به هو ما يساوي قولنا كل ج يكون ليس ب او ليس
هو ب من غير بيان وقت وحال ولكن السالب الوجودي فهو المطلق
الخاص ما يساوي قولنا كل ج ينفي عنه ب نفيا غير ضروري ولا دائم ه هذا
الكلام يوهم انه يريد رد السلب الى العدول ولو كان كذلك لكان له وجه
وهو ان صيغة الموجبة لما كانت دالة على الاطلاق العام ولم يكن صيغة
السالبة كذلك فاحالوا السالبة بان جعلوها معدولة حتى اندرجت الى الموجبة
فدلت على الاطلاق مقاربا لمعنى السلب لكن الشيخ لا يريد به العدول على
ما صرح به في الشفاء بل يريد به تقديم السلب على الرابطة مع تقديم الوجود
الموضوع عليه كما في قولنا شيء كل انسان ليس يوجد نائما ولذلك قال
الشيخ هو ما يساوي قولنا ولم يقل هو قولنا قوله واما في الضرورية
فلا بعد بين الجهتين والفرق بينهما ان قولنا كل ج بالضرورة ليس ب
يجعل الضرورة حال السلب عند واحد واحد وقولنا بالضرورة لا شيء
من ج ب يجعل الضرورة لكون السلب عاما وحصره ولا يتعرض للواحد
واحد الا بالقوة فيكون مع اختلاف في المعنى ليس بينهما افتراق في اللزوم بل
حيث صح احدهما صح الاخر وعلى هذا القياس فافهم في الامكان ه اي لا بعد
بين تقديم الموضوع على الجهة والسلب وبين تاخيره عنهما في الدلالة
وان كان بينهما فرق بحسب الاعتبار وذلك لان الاول يقتضي ان المحمول
مسلوب بالضرورة عن كل واحد واحد من الموضوع والثاني يقتضي ان المحمول

مسلوب من افراد الموضوع باسرها سلبا متعددا فالاول يقتضي تعلق
متعددة السلب بكل واحد يفرض بالفعل ويتضمن متعددة السلب الكلي
بالقوة لان الحكم على كل واحد يفرض يتضمن الحكم الكلي والثاني يقتضي
تعلق متعددة السلب بالكل بالفعل ويتعلق بكل واحد يفرض تعلقا بالقوة
لاستحالة الحكم الكلي على اي واحد يفرض والحاصل ان الاولى تساوي
وللثانية في جميع المواضع لولا هذا الفرق في الصيغة المذكورة والفاضل
الشارح قال السالب المطلق يوهم الدوام بخلاف الموجب هذا الفرق
انما ظهر في المطلقة ولم يظهر في الضرورية اذ الضرورة في موضع الدوام
اقول لو كان كذلك لكانت الممكنة كالمطلقة اذ هي مفهوم الامكان العام
وليست كذلك بل هي كالجهة بالضرورة فظهر ان الفارق هو الفرق غير
ويوجد في بعض النسخ ههنا زيادة وهي فصل آخر وهو هذا **تنبيه**
على مواضع خلاف ووفاق بين اعتبار الجهة والحمل اعلم ان اطلاق
الجهة يشارك اطلاق الحمل في المعنى وفي اللزوم فانه قد يصدق احدهما
دون الآخر مثلا اذا كان وقت يتفق ان لا يكون فيه انسان الا اسود صدق
فيه كل انسان ابيض بحكم الجهة دون حكم المحمول وكذلك امكان الجهة
ايضا فانا اذا فرضنا في وقت من الاوقات مثلا ان لا يكون لون الا بياضا
او غيره من التي لا يخالطها صدق حينئذ بالاطلاق ان كل لون هو بياض
او شي آخر باطلاق الجهة ويحكم كان بالامكان الخاص يكون كل لون بياضا
بل ههنا الوان بالضرورية لا تكون بياضا وكذلك اذا فرضنا دائما الدرخ

وتحقيق ان الاختلاف الذي يتبع بين الصيغتين في الفرق زيادة تامة

ممكن ولا يصدق هذا الامكان اذا قرن بالمحمول فانه ليس هو

من الحيوانات الا انسان صدق فيه بحسب اطلاق الجهة ان كل حيوان
انسان وقيله بالامكان ولم يصح بالامكان اذا جعل للمحمول كيف
وآخر الفصل ان هذه الزيادة كانت ملحقة بالاصل بخط الشيخ الرئيس
الا علم ان المراد في هذا الفصل من اعتبار الجهة هو ان يجعل الموضوع
كلما هو ج مثلا بالفعل اما في الحال او الماضي على ما استعمل في المذهب التحقيقي
المذكور والمذهب التابع منه كما مر ومن اعتبار الحمل ان يجعل الموضوع
اعم من ذلك وهو كلما هو ج في الوجود او عند العقل على ما يقتضيه
التحقيق ولا شك ان بين المذهبين اختلافا ظاهرا في المعنى والاعتبار
اما في الدلالة واللزوم فقد يتفقان وقد يختلفان اما مواضع الاتفاقات
فكما في بعض الاحكام الجزئية من المحصورات واما مواضع الاختلاف فقد
اورد بيانها في هذا الفصل اما الاول وهو ان يقال في وقت لا يوجد
فيه انسان الا اسود كل انسان ابيض مطلقا فيصدق بالاعتبار الاول لان
كل انسان موجود في تلك الحال ابيض ولا يصدق بالاعتبار الثاني لان بعض
ما هو انسان في العقل او في الوجود في وقت آخر ليس بابيض دائما وكذا
الحكم في المثال الثاني وهو قولنا كل لون بياض الا ان مادة المثال الاول
ممكنة ومادة هذا المثال ضرورية فان سلب الابيض عن بعض الناس ممكن
وسلب البياض عن بعض الالوان كالسواد ضروري ولذلك جعل الثاني
مثالا للاختلاف ولا لكن الممكن بالاعتبارين فانه قبل الوقت المفروض
يصدق قولنا يمكن ان يكون كلما هو لون بياضا اي في ذلك الوقت من المتعين

ولا يصدق قولنا بالامكان الخاص كلما هو لون في ذا العقل هو بياض لان بعض
الالوان كالسواد يمتنع ان يكون بياضا والمثال الثالث وهو قولنا كل حيوان
انسان كالمثال الثاني بعينه واما الضروري فتبين امره ايضا من هذين
المثالين لانه في ذلك الوقت يصدق قولنا كل حيوان موجود في الحال
فهو انسان بالضرورة من حيث الحمل فان الحيوان الموجود في هذا الوقت
يكون في كل الاوقات انسانا ولا يصدق قولنا كل حيوان بحسب [illegible]
[illegible] الانسانية فهو انسان اذ اذا حصل الفرض المذكور شاملا لجميع
ذريته واظن ان هذا الفصل مما حذف اكثر النسخ فلهذا [illegible] ولذلك
لم يورده الفاضل الشارح ويرجع الى الكتاب **اشارة** الى تحقيق الجز
[illegible]ين في الجهات وانت تعرف حال الجزئيين من الكليين وتحكم عليهما وذلك
ظاهر قوله فقولنا بعض ج ب يصدق ولو كان ذلك البعض موصوفا
بب في وقت ما لا غير وكذلك نعلم ان كل بعض اذا كان هذه الصفة صدق
ذلك في كل بعض واذا صدق الايجاب في كل بعض صدق في كل واحد من هذا
يعلم انه ليس من شرط الايجاب المطلق عموم كل عدد في كل وقت [illegible]
الوقتيم المذكور في الايجاب اعني ان الحكم الكلي يقتضي الدوام بحسب الوصف
فاستدل على ذلك بان الحكم على البعض لا يوهم ذلك بالاتفاق ولا
منافية في هذا الباب فاذن اذا كان الحكم على كل بعض وجب ان يكون
غير مقتض للدوام المذكور ويكون مع ذلك كليا فالشرط ان يكون الحكم
كليا هو عموم العدد لا شمول الاوقات قوله وكذلك في جانب السلب

واعلم انه ليس اذا صدق بعض ج ب بالضرورة يجب ان يمنع ذلك صدق
قولنا بعض ج ب بالاطلاق الغير الضروري او بالامكان ولا بالعكس
فانك تقول بعض الاجسام بالضرورة متحرك اي ما دامت ذات ذلك
البعض موجودا وبعضها متحرك بوجود غير ضروري وبعضها بالامكان غير
ضروري وهذا يدل على صحة اعتبار الاطلاق العام في السلب فان من غلب على
ما يقتضيه العرف ربما ظن ان ذلك الاعتبار ليس بصحيح والدليل على صحته
ما ذكره في الايجاب بعينه وباقي الفصل ظاهر **اشارة** الى تلازم ذوات
الجهة اعلم ان قولنا بالضرورة يكون في قوة قولنا لا يمكن ان لا يكون ولا
ممكن العام الذي هو في قوة قولنا ممتنع ان لا يكون وقولنا بالضرورة
لا يكون في قوة قولنا ليس يمكن ان يكون بالامكان العام الذي هو في قوة
قولنا ممتنع ان يكون وجزء مقابله ها كل طبقة [illegible] يقوم
مقام البعض واما الممكن الخاص والاخص فانهما لا يلزمان مساوية
لهما من باب الضرورة بل لهما لوازم من ذوات الجهة اعم منهما لا ينعكس
اذ ليس يجب ان يكون كل لازم مساويا فان قولنا بالضرورة يكون يلزمه
انه ممكن ان يكون بالامكان العام ولا ينعكس عليه فانه ليس اذا كان ممكنا
ان يكون وجب ان يكون بالضرورة يكون بل ربما كان ممكنا ايضا ان لا يكون
وقولنا بالضرورة لا يكون يلزمه انه ممكن ان لا يكون بالامكان العام
من غير انعكاس مثل ذلك ثم اعلم ان قولنا ممكن ان يكون بالامكان الخاص
او الاخص انما يلزمه ممكن ان لا يكون من باب [illegible] مساويه واما من غيره [illegible]

ان يكون هو

فلا يكون منه ما يساويه بل ما هو أعم منه مثل ممكن العام وممكن أن لا يكون
العام وليس بواجب أن يكون وليس بواجب أن لا يكون وليس بممتنع أن يكون
وليس بممتنع أن لا يكون وبالجملة ليس بضروري أن يكون وأن لا يكون أو لا يكون
الموجهات منها ما يتلازم ومنها ما يلزم غيرها من غير عكس فمن التلازمات
طبقات ثلث الوجوب والامكان الخاص وطبقات ثلث تقابل هذه الطبقات

وهي هذه طبقة الوجوب وما تقابله

بالضرورة يكون	ليس بالضرورة يكون
لا يمكن أن لا يكون	يمكن أن لا يكون
ممتنع أن لا يكون	لا يمتنع أن لا يكون

طبقة الامتناع وما يقابله

بالضرورة لا يكون	ليس بالضرورة لا يكون
لا يمكن أن يكون	يمكن أن يكون
ممتنع أن يكون	لا يمتنع أن يكون

طبقة الامكان الخاص وما يقابله

يمكن أن يكون	لا يمكن أن يكون
يمكن أن لا يكون	لا يمكن أن لا يكون

والامكان في طبقتي الوجوب والامتناع بالمعنى العام وفي الباقي بالمعنى
الخاص والضابط أن الواقعة في كل طبقة متلازمة وكذلك الواقعة في مقابلها
ومقابلة كل طبقة يلزم كل واحدة من الطبقتين الأخيرتين من غير عكس

الكتاب غني عن الشرح **وهم وتنبيه** الشك الذي يهول به قوم هو
أن الواجب إن كان ممكنا أن يكون والممكن أن يكون ممكن أن لا يكون فا
لواجب إذن ممكن أن لا يكون وإن كان الواجب لم يكن ممكنا أن يكون وما
ليس بممكن أن يكون فهو ممتنع أن يكون فالواجب إذن ممتنع أن يكون ليس
المشكل الهائل كله فإن الواجب ممكن بالمعنى العام ولا يلزم ذلك الممكن
أن ينعكس إلى ممكن أن لا يكون وليس بممكن بالمعنى الخاص ولا يلزم قولنا ليس
بممكن بهذا المعنى أن يكون ممتنعا لأن ما ليس بممكن بهذا المعنى هو ما يكون ضروريا
إيجابا أو سلبا وهؤلاء مع تنبيههم لهذا الشك وتوهمهم أن يأتيهم حله
يعودون فيغلطون وكلما صح لهم في شيء أنه ليس بممكن أو فرضوه كذلك حكموا
بلزوم أنه بالضرورة ليس وبنوا على ذلك وتمادوا في الغلط لأنهم لم يتذكروا
أنه ليس يجب فيما ليس بممكن بالمعنى الخاص والأخص أنه بالضرورة ليس بل ربما
كان بالضرورة أيس وكذلك قد يغلطون كثيرا ويظنون أنه إذا وضع
أنه ليس بالضرورة أن يكون لزم أنه ممكن حقيقي ينعكس إلى ممكن أن لا يكون
وليس كذلك وقد علمت ذلك مما هديناك إليه. الشك الذي ذكره مما
استعظمه قوم من المنطقيين وهو مغالطة باشتراك الاسم وقد يخبطوا
باستعمال أحد الممكنين أعني العام والخاص مقام الآخر في مواضع كثيرة
فلذلك بالغ الشيخ في إيضاح الحال فيه وبيان خبطهم بما تحويه كلامه وهو
ظاهر ونختم الكلام في هذا النهج بإحصاء الموجهات التي حصلت فيه
وهي اثنتا عشرة المطلقة العامة الضرورية المطلقة المشروطة بالذات

اللادائمة الضرورية الذاتية الشاملة لهما المشروطة بوصف الموضوع
على الوجه العام وعلى الوجه الخاص المشروطة بالمحمول والتي يجب في وقت
معين والتي يجب في وقت غير معين والدائمة المحتملة للضرورة والدائمة
اللاضرورية والمطلقة الخاصة اعني الوجودية باعتبار اللاضرورة واعتبار
اللادوام الممكنة العامة والخاصة والتي يختص بها الاستقبالية المطلقة
بحسب السور الضرورية بحسبه والممكنة بحسبه والمطلقة العرفية على الوجه
العام وعلى الوجه الخاص وتلوه النهج الخامس في تناقض القضايا النهج
الخامس في تناقض القضايا وعكسها اشارة الى كلام كلي في التناقض
التناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهة تقتضي
لذاتها ان يكون احدهما بعينها او بغير عينها صادقة والاخرى كاذبة
حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما وان لم يتعين في بعض الممكنات
عند جمهور القوم اختلاف القضيتين قد يكون لاختلاف اجزائهما
كلية بما وقد يكون لاختلاف الحكم فيهما اما بالايجاب والسلب واما بالكلية
والجزئية واما بالجهة واما بشيء آخر من سائر اللواحق والاختلاف
الحقيقي بينهما هو الذي بالايجاب والسلب فان النفي والاثبات هما اللذان
لذاتيهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وسائر الاختلافات فان اتحدا فيها
لا يمتنع ان يكون اختلافا من حيث لا يكون الحكم في احديهما اما على ما
يكون في الاخرى او بما يكون فيهما او على الوجه الذي يكون فيهما فلا
ذلك اختلاف اصلا والاختلاف بالايجاب والسلب ايضا قد يقع على وجه

لا يقتضي انقسام الصدق والكذب وقد يقع على وجه يقتضيه والاول
كما في قولنا هذا حيوان هذا ليس باسود فانهما لا يقتسمانهما بل ربما يصدقان
معا وربما يكذبان معا والثاني قد يقع على وجه يقتضيه الاختلاف
نفسه والاول كما في قولنا هذا انسان هذا ليس بناطق فانهما اقتسما
الصدق والكذب لتساوي الانسان والناطق في الدلالة لا لنفس الا
ختلاف والثاني كما في قولنا هذا زيد هذا ليس بزيد فانهما اقتسما بحسب الايجاب
والسلب على وجه يقتضي لذاتها ان يكون احديهما صادقة والاخرى
كاذبة والصدق والكذب قد يتعينان كما في مادة الوجوب والامتناع
وقد لا يتعينان كما في مادة الامكان ولا سيما الاستقبالي فان الواقع
في الماضي والحال قد تعين طرف وقوعه وجودا كان او عدما ويكون الصادق
والكاذب بحسب المطابقة وعدمها متعينين وان كان بالقياس الينا
لجهلنا بعينه متعين واما الاستقبالي ففي عدم تعيين احد طرفيه نظر هذا
كذلك في نفس الامر وبالقياس الينا وجمهور القوم يظنونه كذلك في نفس
الامر والتحقيق يأباه لاسناد الحادث في انفسها الى علل يجب بها او يمتنع
دونها وانتهاء تلك العلل الى علة واجبة لذاتها كما تبين في العلم الالهي
فلا التعيين من شرط التناقض ولا عدمه بل من شرطه الاقتسام كيف
كان ولذلك قال الشيخ بعينه او بغير عينه ثم اكده بقوله حتى لا يخرج
الصدق والكذب منهما واشار بقوله وان لم يتعين في بعض الممكنات
عند جمهور القوم الى آخر ما ذكرناه من رايهم فيه قوله فانما يكون

بذات هذا الاختلاف لا لشيء آخر
فالتناقض هو اختلاف قضيتين

التقابل في الايجاب والسلب اذا كان السالب بينهما يسلب الموجب كما
اوجب فانه اذا اوجب شيء وكان لا يصدق فان معنى انه لا يصدق
هو ان الامر ليس كما اوجب وبالعكس اذا سلب شيء ولم يصدق فمعناه ان
مخالفة الايجاب كاذب لكنه قد يتفق ان يقع الانحراف عن مراعاة
التناقض لو وقع الانحراف عن مراعاة التقابل ومراعاة التقابل ان تراعى
في كل واحدة من القضيتين ما تراعيه في الاخرى حتى يكون اجزاء القضية
في كل واحدة منهما مثل التي في الاخرى وعلى ما في الاخرى حتى يكون معنى المحمول
والموضوع وما يشبههما والشرط والاضافة والجزء والكل والقوة والفعل
والمكان والزمان وغير ذلك مما عددناه غير مختلف. فبيان بين ان
اى الاتصال والانفصال
المذكورة في حد التناقض التي لذاتها تقتضي انقسام الصدق والكذب
وهي تقابل السلب والايجاب وحده في المخصوصات ومع شرط آخر في
المحصورات وبين اولا معنى التقابل وثانيا ان الصدق والكذب كيف
يتقاسمان المتقابلين ثم بين ان الانحراف عن التقابل يقتضي الانحراف
عن التناقض ثم شرع في بيان شرائط التقابل وبين انها بالاجمال
شرط واحد وهو ان تراعى في كل واحدة ما تراعيه في الاخرى حتى يكون اجزاء
القضيتين متحدة وبالتفصيل شرائط كثيرة منها الثمانية المذكورة
اثنان منها الاتحاد في الموضوع وفي المحمول او ما يشبههما اعني المقدم والتالي
وستة الاتحاد في الشروط الستة المذكورة في آخر النهج الثالث وهي الاتحاد
في الشرط وفي الاضافة وفي الجزء والكل وفي القوة او الفعل وفي المكان والزمان

قوله وغير ذلك مما عددناه يريد السور والجهة والارتباط كالاتصال
والانفصال ونحوها فان الاختلاف في كل واحد منها يقتضي الانحراف
عن التقابل قال الفاضل الشارح ان هذه الستة يرجع الى
اتحاد الموضوع والمحمول فان الاختلاف في الشرط كما في قولنا الاسود جامع
للبصر اي مع السواد وليس بجامع اي لا مع السواد وفي الجزء والكل كما
في قولنا الزنجي باسود اي في بشرته وليس باسود اي في سنه راجع الى الاختلاف
في الموضوع والاختلاف في الاضافة كما في قولنا زيد اب اي لعمرو وليس باب
اي لبكر وفي القوة والفعل كما في قولنا السيف قاطع اي بالقوة وليس
بقاطع اي بالفعل وفي المكان كما في قولنا زيد جالس اي في الدار وليس
بجالس اي في السوق وفي الزمان كما في قولنا زيد موجود اي الآن وليس
بموجود اي وقتا آخر راجع الى المحمول واقول انها قد تقع بحيث تتعلق
بالمفردات وحينئذ يتعلق اما بالموضوع وحده او بالمحمول وحده كما ذكر
الا ان المفردات التي تختلف باختلاف هذه الامور يصح ان يوضع
ويصلح لان يحمل فتخصيص البعض باحدهما دون الآخر مما لا وجه له وقد
يقع بحيث يتعلق بالحكم نفسه من غير تخصص باحد جزئيه مثلا
اذا قلنا الشمس تجفف الثوب لندى اي ان لم يكن الهوا باردا شديدا
او لا يجففه ان كان باردا لم يكن عدم جفوفه الهوا جزءا من الشمس التي
هي الموضوع ولا من قولنا يجفف الثوب الذي هو المحمول بل كان
شرطا في وجود الحكم وعدمه فان قيل الشمس مع بعض الهوا هي

فيه الشمس مع عدم البرودة او في تجفف الثوب مع البرودة فيه
مع عدمها حتى يصير الشرط جزءا من احدهما كان تعتقد بالجلد كان
فيه ما يحل بين الاسود مع السواد ولا مع السواد فان هذين الشرطين
يتعلقان بالاسود وحده ولذلك قلنا التعميم اسهل بيلاد منا
وليس بسهل اى بيلاد الترك لم يكن الكون بتلك البلاد جزءا من
التعمير ولا من السهل بل يختلف الحكم بحسبهما والحاصل ان اعتبار
هذه الامور من حيث يتعلق بالحكم غير اعتبارها من حيث تعلقها
باجزائه والمراد ههنا اعتبار تعلقها بالحكم حتى يكون اعتبارها
مباينا لاعتبار اجزاء القضية قوله فان لم يكن القضية مخصوصة
احتج ايضا الى ان يختلف القضيتان في الكمية اعنى الكلية والجزئية
كما اختلفتا في الكيف اعنى في الايجاب والسلب فانه اذا لم يكن اولا
يقتسمان الصدق والكذب بل يكذبان معا مثل الكليتين في مادة
الامكان مثل قولنا كل انسان كاتب وليس لاحد من الناس بكاتب
او يصدقان معا مثل الجزئيتين في مادة الامكان ايضا مثل قولنا بعض الناس
كاتب بعض الناس ليس بكاتب بل التناقض في المحصورات انما يتم بعد الشرائط
المذكورة بان يكون احد القضيتين كلية والاخرى جزئية ثم يريد
ان يبين ان المحصورات المتقابلة مع اختلافها في الكيفية ومع حصول
الشرائط الثمانية لا تتناقض الا مع شرط آخر وهو الاختلاف في الكمية
وذلك لان المتفقتين فيهما قد يصدقان معا كالجزئيتين في مادة

الامكان وقد يكذبان معا كالمكنتين فيها ايضا فذلك الاختلاف
بتلك الشرائط وان كان مقتسما للصدق والكذب في مواد آخر كما في
الوجوب والامتناع لكنه لا يقتضي الاقتسام لذاته والا لكان مقتسما
في جميع المواضع قوله ثم تلك الشرائط قد يحوج فيما يرجع اليه
الى شرائط لتحققها ويكون ذو الجهة مفتقرة الى شرائط اخرى
تبنى على هذه الشرطية على ما نحققها قوله فليكن الموجبة
كلية ولنعتبر في المواد فنقول اذا قلنا كل انسان حيوان ليس بعض
الناس بحيوان كل انسان كاتب ليس بعض الناس بكاتب كل انسان حجر
ليس بعض الناس بحجر وجدنا احدى القضيتين صادقة والاخرى كاذبة
وان كان الصادق في الواجب غيرها في الآخرين ولتكن السالبة ايضا
بها الكلية ولنعتبر كذلك فنقول اذا قلنا ليس ولا واحد من الناس بحيوان
بعض الناس حيوان ليس ولا واحد من الناس بحجر ليس ولا واحد من الناس
بكاتب بعض الناس كاتب وجدنا الاقتسام ايضا حاصلا واعتبر من نفسك
الصادق والكاذب في مادة مادة ويكذا يمتحن المحصورات المتناقضة
في المواد الثلث فاذا كل اسلمها وكان الصادق هو الموجبة
في مادة الوجوب والسالبة في مادة الامتناع والجزئية في مادة الامكان
والكاذب ما يقابلها قوله والمناسبات
الجارية في مختلفات الكيفية والكمية جرت العادة بان يوضع لها
لوح هكذا

بعض الناس حجر

كل ج ب متضادان لا شيء من ج ب
متناقضان
متناقضان
متداخلتان
متداخلتان
بعض ج ب بعض ج ليس ب
داخلتان تحت التضاد

فمختلفتا الكيفية متفقتا الكمية اذ كانتا كليتين سميتا متضادتين
لجواز اجتماعهما على الكذب دون الصدق وهو في مادة الامكان وان
كانتا جزئيتين سميتا داخلتين تحت التضاد لدخولهما تحت الكليتين وهما
يجوز ان يجتمعا على الصدق دون الكذب كما في تلك المادة بعينها ومتفقتا
الكيفية مختلفتا الكمية وهما الواقعتان في الطول سميتا متداخلتين
لدخول احديهما في الاخرى ومختلفتاهما معا وهما المتقاطرتان سميتا متنا
قضتين لامتناع اجتماعهما على الصدق والكذب في شيء من المواد اقول
ان التناقض الواقع بين المطلقات وتحقيق نقيض المطلق والوجودي ان
الناس قد اتفقوا على سبيل التحريف وقيل المتأخران ان المطلقة نقيضها المطلقات
ولم يراعوا فيها الا الاختلاف في الكيفية والكمية ولم يتأملوا حق التأمل
انه كيف يمكن ان يكون احوال الشروط الاخرى حتى يقع التقابل فانه ان عنى
يقولنا كل ج ب ان كل واحد من ج ب من غير زيادة كل وقت اي دائما
ب لكل عدد من غير زيادة ويكون ذلك الحكم في كل واحد كل وقت وان لم يمنع

ذلك لم يجب ان يكون قولنا كل ج ب يناقضه قولنا ليس بعض ج ب فيكذب
اذا صدق ذلك ويصدق اذا كذب ذلك بل ولم يجب ان لا يوافقه
في الصدق ما هو مضاد له اعني السلب الكلي فان الايجاب على كل واحد
اذا لم يشترط كل وقت جاز ان يصدق معه السلب عن كل واحد عن
البعض اذا لم يكن في كل وقت ه زعم جمهور المنطقيين ان المطلقات متناقضة
اذا تخالفت في الكيف والكم معا وغفلوا عن شروط يختص بتنافي الجهة
لو صير بدونها متناقضة والحق ان المطلقات المتخالفة في الكيف والكم
عامة كانت او خاصة قد يجتمع على الصدق بل المتضادة التي هي اشد العناد
امتناعا عن الجمع على الصدق قد يجتمع ايضا عليه اذا كانت مطلقة وذلك
اذا كانت المادة وجودية لا دائمة فان الحكم عليها بايجاب مطلق وسلب مطلق
معا كما في قولنا كل انسان نائم وبعضهم او كلهم ليس بنائم قوله
بل يجب ان يكون نقيض قولنا كل ج ب بالاطلاق الاعم بعض ج دائما ليس
ب ونقيض قولنا لا شيء من ج ب الذي يعني كل ج ينفى عنه ب بلا دوام مادة
هو قولنا بعض ج ب هو دائما وانت تعلم الفرق بين هذه الدائمة
والضرورية ونقيض قولنا بعض ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج
دائما يسلب عنه ب وهو يطابق اللفظ المستعمل في السلب الكلي وهو قولنا
لا شيء من ج ب بحسب التقابل المذكور ونقيض قولنا ليس بعض ج ب هو
كل ج دائما هو ب ه لما ابطل قولهم حاول تحقيق الحق فيه وبين ان نقيض
المطلقة العامة هي الدائمة المخالفة في الكيف التي هي اعم الضرورية وغيرها وذلك

لان الاقسام العقلية سلبا دائما وايجاب ضروريا كان او لم يكن ولما لم
سلب ضروريا كان او لم يكن واما وجود خاليا عن الدوام والمطلقة العامة
الايجابية تشتمل على الاول والثالث وتخلو عن الثاني والسلبية تشتمل
على الثاني والثالث وتخلو عن الاول فالمقابل للايجابية على الدائمة السالبة
وللسلبية هي الدائمة الموجبة فاذا المقابل للمطلقة العامة هي الدائمة
المخالفة في الكيف ولا يجوز ان يكون نقيضها ضرورية مخالفة لانهما تكذبان
معا ان كانت المادة دائمة لا ضرورية مخالفة للمطلقة ومعا فقد الضرورية
اما المطلقة فانما يكذب لان المادة دائمة مخالفة لها واما الضرورية
فلانها لا ضرورية والحق ان رد المحصورات الاربع بالتفصيل وابدا ما
كليتين وبين ان نقيضهما الدائمتان الجزئيتان ثم قد دان الفرق
بين هذه الدائمة الضرورية بمعنى تناول الدائمة لها ولغيرها واما كان
ذلك لان الفرق بينهما في الجزئيتين ظاهر ثم قال ونقيض قولنا بعض ج ب
بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج دائما ليس ب وهو يطابق اللفظ المستعمل
في السلب الكلي وهو انه لا شيء من ج ب بحسب التعارف المذكور الى قوله كل
ج دائما هو ب وفيه نظر وهو ان السالبة الكلية من الدائمة ومن المطلقة
العرفية انما يتطابقان في اعتبار الدوام والاشتمال على الضرورة واللا ضرورة
ويختلفان في ان الحكم في احدهما بحسب الذات وفي الاخرى بحسب الوصف
فاذن ليسا بمتطابقتين على الاطلاق ولو كانتا متطابقتين لكانت
المطلقة العامة مناقضة للمطلقة العرفية اذا خالفتا وليس كذلك على ما

بيّنه قوله واما المطلقة التي هي اخص وهي التي خصصناها باسم
الوجودية الخ قد ذكرنا ان الوجودية عبارة تارة عن اللاضرورة وتارة عن
اللادوام والمطلق العام انما يشتمل على الاول بالضروري الذاتي وعلى الثاني
بالدائم المحتمل للضرورة فنقيضها نقيض المطلق العام مضافا الى ما
يقابلها عند ما هو داخل في الاطلاق العام اعني نقيض الوجودي اللاضروري
اما ضروري موافق واما دائم مخالف ونقيض الوجودي اللادائم اما دائم
موافق واما مخالف واعلم ان الجهات المتباينة اذا وقعت في نقيض قضية
ذات جهة واحدة كما وقعت ههنا فالواجب ان يوضع موضع ذلك النقيض قضية
واحدة على وجه لا يخلو الحكم فيها عن احدى تلك الجهات لو امكن قوله
فاذا قلنا فيها كل ج ب اي على الوجه الذي ذكرناه كان نقيضه ليس ايضا بالوجود
كل ج ب اي بل اما بالضرورة بعض ج ب او ب مسلوب عنها كذلك وكذلك
في البعض او دائما ايجابا او سلبا او في بعض الشرح اي بل اما دائما بعض ج ب او
مسلوب عنها كذلك والصحيح هو الاخير وحده لانه نقيض الوجودي اللادائم
والاول ليس بنقيض لاحد من الوجوديين بل انما هو نقيض الممكن الخاص ولعل
السهو انما وقع من الناسخين ومما يدل على ان الحق هو الاخير انه قال او
في تناقض باقي المحصورات دوام الطرفين لا ضروريتهما قوله
واذا قلنا فيها ليس ولا شيء من ج ب اي على الوجه الذي ذكرناه كان نقيضه
المقابل له ما يفهم من قولنا بعض ج دائما له ايجاب ب او سلبه ثم
اذا سبق الحكم ان كل ج يخلو عنه ب وقتاما لا دائما فانما يقابل ان يكون

نفي دائما والاثبات دائما ولا يجد له قضية ولا قسمة فيها مقابلها او جزء جزئيها
ه اي لم يجد قضية تشتمل على الدائمتين المختلفتين لا قسمة فيها مقابلا له
والسلب لا بد لخلاف او يعتبر وجودها فيما لو وضعت جهة تشتمل على الدائمتين
المختلفتين فقط قوله في هذا الموضع ان الحكم على بعض ج ب تلك الجهة
قوله ونقيض بعض ج ب بهذا الوجه لا شيء من ج اما هو بالوجود
بل اما كل ج ب دائما واما لا شيء من ج ب دائما ونقيض قولنا ليس بعض
ج ب اي ليس بهذا المعنى هو قولنا كل ج اما دائما ب واما دائما ليس
ب وذلك ظاهر واعلم ان قولنا كل ج دائما ايجاب واما ليس ب يصدق في ثلث
مواضع احدها ان يكون ايجاب ب على كل ج دائما والثاني ان يكون سلبه عن
كل ج دائما والثالث ان يكون ايجابه على البعض وسلبه عن الباقي دائمين
قوله ولا تظنن ان قولنا ليس بالاطلاق شيء من ج ب الذي
هو نقيض قولنا بالاطلاق شيء من ج ب هو بمعنى قولنا بالاطلاق ليس شيء
من ج ب لان الاول قد يصدق مع قولنا بالضرورة كل ج ب ولا يصدق
مع الآخر ه يريد ان سلب الاطلاق الذي هو نقيض الاطلاق ليس هو
اطلاق السلب الذي هو احد قسمي الاطلاق فان سلب الاطلاق العام
يقع على الضرورة المخالفة وسلب الاطلاق الخاص يقع على الضرورتين
جميعا واطلاق السلب لا يقع عليهما وقد مر بيان هذا مرة اخرى حين قيل
والسالبة الوجودية التي بلا دوام هي غير السالبة الوجودية بلا دوام قوله
فان اردنا ان نجد للمطلقة نقيضا من جنسها كانت الحيلة فيه ان نجعل

المطلقة اخص مما يوجد نقيض الايجاب او السلب المطلقتين وذلك مثل ان
يكون الكلي الموجب المطلق هو الذي ليس انما الحكم في كل واحد فقط
بل وفي كل زمان كون الموضوع موصوفا بما وصف به ووضع معه على ما يجب
ان يفهم من المعتاد في العبادة عند التالي الكلي حتى يكون قولنا كل ج
انما يصدق اذا كان كل واحد من ج ب وفي كل زمان له وفي كل وقت حتى
اذا كان في وقت ما موصوفا بانه ج بالضرورة او بغير الضرورة في ذلك الوقت
لا يوصف ب كان هذا القول كاذبا كما يفهم من اللفظ المتعارف في
الكلام ه الباعث على هذا ان المعلم الاول وغيره قد يستعملون في القياسات
المطلقة نقايض بعض المطلقات على انها مطلقة ولذلك حكم الجمهور بانها
تتناقض فلما ابطل الشيخ اراد ان يحصل لذلك محملا بحملين اولهما
حمل المطلقة على العرفية وهو ان يكون الحكم دائما بدوام وصف الموضوع
وحينئذ يكون هذا المطلق اخص من المطلق العام والحال بينه وبين
المطلق الخاص يختلف في العموم فانه يشمل الضروري والدائم بخلاف
المطلق الخاص والمطلق الخاص يشمل اللادائم بحسب الوصف بخلافه
قوله فاذا اتفقنا على هذا كان قولنا ليس بعض ج ب على الاطلاق
نقيضا لقولنا كل ج ب وقولنا بعض ج ب على الاطلاق نقيضا لذلك
الكلية ه هذا موضع بحث ونظر لانه ان اراد به ان المطلقات العرفية
متناقضة كانت بالاطلاق فان دوام الايجاب بحسب الوصف لا ينافي
دوام السلب بحسبه لاحتمال كون الحكم لا دائما بحسبه ايجابا او سلبا وان اراد

ان المطلقة العرفية يناقضها المطلقة العامة او الخاصة كان ايضا باطلا لانهما يجتمعان على الصدق عند كون الحكم لا دائما بحسب الذات فقط للمطلقة العرفية فان المطلقة العرفية يصدق معه لكونه عرفيا والمطلقة العامة والخاصة المخالفة يصدقان ايضا معه لكونه لا دائما بحسب الذات بل الحق فيه ان نقيض المطلقة العرفية هو مطلقة عامة وضعية مخالفة وذلك لان الدوام يقابل الاطلاق العام فلما كان الدوام ههنا بحسب وصف الموضوع فينبغي ان يكون الاطلاق العام ايضا بحسبه لوجوب اعادة الشرط في طرف النقيض كما مر وهذا الاطلاق يشمل الدوام المخالف واللادوام كليهما بحسب الوصف وهو اخص من الاطلاق العام بحسب الذات بالعرفية اللادائمة المخالفة **قوله** لكننا نكون قد شرطنا زيادة على ما يقتضيه مجرد الاثبات والنفي اى كان الاطلاق اولا عبارة عن مجرد الاثبات والنفي وههنا قد لحقه شرط ما وهو الدوام بحسب الوصف **قوله** ومع ذلك فلا يعوزنا مطلق وجودي لهذا الشرط قد ذكرنا ان المحصلين من اهل الصناعة في تفسير الاطلاق رايين احدهما انه يشمل الضروري كما ذهب اليه ثامسطيوس وهو العام والثاني انه لا يشتمل كما ذهب اليه الاسكندر وهو الخاص فالشيخ اراد ان يبين ان كل واحد من الرايين يمكن ان يخصص على الوجه الذي ذهب اليه ههنا حتى يتمشى التناقض في المطلقات بحسب الرايين جميعا وبيانه ان العرفية يمكن ان يجعل متناولا للضروري ويكون عاما ويمكن ان يجعل غير متناول له ويكون خاصا فالمطلق



العام العرفي يوافق الراي الاول والخاص وهو العرفي الوجودي يوافق الاسكندري **قوله** بل انه ليس اذا كان كل ج ب كل وقت يكون فيه ج كان بالضرورة ما دام موجود الذات هو ب وقد عرفت هذا يعني ليس اذا صدق العرفي يجب ان يصدق الضروري الذاتي بل قد يصدق العرفي ولا يصدق الضروري وذلك حين كونه وجوديا فالعرفي الوجودي مطلق عند من يعتبر كما ذهب اليه الاسكندر مع انه يناقض في جنسه ونقيضه هو نقيض العرفي العام مضافا الى الضروري الذاتي الموافق **قوله** والقوم الذين شغلوا لا يمكنهم في امثلتهم واستعمالاتهم ان يصالحونا على هذا وبيان هذا فيه ان كان الجمهور من المنطقيين لا يمكنهم التخلص مما ذهبوا اليه وهو القول بكون المطلقات متناقضة على الاطلاق وذلك لانهم لا يمكنهم ان يحملوا المطلق المذكور في التعليم الاول على ما ذهبنا اليه ههنا في جميع المواضع فان من امثلة التعليم الاول للمطلقات قوله كل حيوان مستيقظ وكل نائم مستيقظ وما يجري مجراه مما لا يمكن حمله على العرفي وكذلك في الاستعمالات فانه في التعليم الاول قد استعمل المطلقة حيث لا يمكن استعمال العرفية **قوله** وان كانت الحيلة ايضا ان يجعل قولنا كل ج ب انما نقصد به زمان بعينه هذا هو الحيلة الثانية لان يجعل المطلقات بحيث تتناقض وهو ان يراد بالموضوع ما يوجد منه في زمان بعينه من الماضي او الحال كما ذهب اليه قوم في تفسير المطلق وقد ذكرناه **قوله** لا نعم كل ما هو ج بل كل ما هو ج موجودا في ذلك الزمان وكذلك قولنا ليس شيء من

اى من جهات زمان موجود بعينه وحينئذ فانا اذا حفظنا في الجزئين
ذلك الزمان بعينه بعد سائر ما يجب ان يحفظ مما حفظه سهل صح
التناقض وقد قضى بهذا قوم ه اشارة الى ما ذكرناه من ان هذا الاعتبار
تقتضى جزئية الحكم وامتناع التناقض بحسب هذا الاعتبار لان الحكم
على جهات زمان ما باعتبار جميع جهات وكان بعضها ليس ثبت في ذلك الزمان
بعينه مما لا يجتمعان على الصدق ولا على الكذب اولك وهذا ايضا يحتاج
الى شرط آخر وهو كون ذلك الزمان مطابقا للحكم غير محتمل ان ينقسم الى اجزاء
يمكن ان يقع الحكم في بعضها دون بعض مع جميع الموضوع والا وقع معا
ذلك الزمان ويصدقان معا مثلا اذا قلنا كل انسان موجود في هذه
الجمعة فهو صائم ذلك النهار فانه يناقض قولنا بعضهم ليس بصائم ذلك
النهار واما اذا قلنا كل انسان موجود في هذه الجمعة فهو مصل فيه
فانه لا يناقض قولنا بعضهم ليس بمصل فيه لانه يمكن ان يكونوا مصلين
في بعض اجزائه غير مصلين في البعض الآخر فيصدق الحكمان معا كما ذكر
في المطلقات الا ان يقيد احد الطرفين بالدوام كما كان ثم قوله
وقد قضى بهذا قوم لكنهم ايضا ليس يمكنهم ان يستمروا على مراعاة هذا
الاصل ومع ذلك فيحتاجون الى ان يعرضوا عن شرائط لها غنا فيها
فليرجع في تحقيق ذلك الى كتاب الشفاء ه ويماثل هذا مذهب قوم
في تغيير الاطلاق كما مر لكن الفساد يتوجه عليهم من جهتين احدهما
انه لا يمكنهم الاستمرار على مذهبهم في جميع المواضع مثلا اذا اخذوا

السالبة الكلية المطلقة وكان المادة قولنا لا واحد من الكتاب المو
جودين في هذا الزمان بمالك الف وقد ذهب بعكس عندهم الى قولنا لا واحد
ممن يملك وقد ذهب بكاتب فلا يبقى الموضوع على شرطه فانه يمكن ان يكون
في هذا الزمان من يملك الفا وقد ذهب اصلا مع ان هذه القضية
يلزمهم ان يجعلوها مطلقة اذ ليست بضرورية ولا يمكنهم على غير جهة
ولا اخراجها من هذه الثلثة عندهم فظهر ان مذهبهم لا يستمر وثانيهما
انهم يحتاجون الى الاعراض عن مراعاة شرائط كثيرة الفوائد في العلوم ومنها
وذلك كاعتبار الجهات التي تكون بحسب انتساب المحمولات الى الموضوعات
في حد نفسها وهم حين يجعلون الجهات متعلقة بالاوقات يعرضون عنها صريحا
واعلم ان الفساد في هذا الاعتبار انما وقع لتقييد الموضوع بالزمان المعين
فان ذلك يجعل الحكم جزئيا لتعلقه ببعض ما يقال عليه الموضوع لانا اذا
قيدنا الحكم بزمان بعينه وتركنا الموضوع مطلقا واقعا على كل ما يقال عليه
كانت القضية مطلقة وقتية صادقة على الضرورية الوقتية وعلى غيرها
وحينئذ يكون المتناقضان مطلقتين من جنس واحد ولا يقع في نقيضها
المتناقضة نقيضان يتحرى الجهة غير هذين وينبغي ان يكون الزمان
كما وضعناه لئلا يمكن ان يجتمعا على الصدق **اشارة** الى تناقض
سائر ذوات الجهة اما الدائمة فمناقضها تجرى على نحو مناقضة الوجودية
التي بحسب الحمل الاولى ويقرب منه فلنعرف من ذلك ه قد تدل الاطلاق
العام والدوام المحتمل للضرورة المتقابلتين متقابلان فنقيض جزء الدائمة

١٦٧

مطلقة عامة مخالفة لها في الكيف ونقيض الدائمة اللاضرورية هو تلك
ايضا الى ضرورية موافقة وقد بينا ان المطلقة التي بحسب الحمل الاولى
اذا كانت عامة كان نقيضها مطلقة عامة وصفته مخالفة واذا كانت
وجودية كان نقيضها تلك ايضا مضافة الى ضرورية موافقة فظهر ان
نقيض الدائمة كنقيض العرفية الا ان الاطلاق في احدهما بحسب الذات
وفي الآخر بحسب الوصف وهو المراد بقوله ويقرب منها قوله
واما قولنا بالضرورة كل ج ب فنقيضه ليس بالضرورة كل ج ب اي بل ممكن
بالامكان العام دون الاخص والخاص ان لا يكون بعض ج ب ويليق
ما يليق هذا الامكان في هذا الموضع واما قولنا بالضرورة لا شيء من ج ب
فنقيضه ليس بالضرورة لا شيء من ج ب اي بل ممكن ان يكون بعض ج ب
بذلك الامكان دون امكان آخر وقولنا بالضرورة بعض ج ب يقابله
على القياس المذكور ممكن ان لا يكون شيء من ج ب اي الامكان الاعم وقولنا
بالضرورة ليس بعض ج ب يقابله على ذلك القياس قولنا ممكن ان يكون
كل ج ب اي الامكان الاعم وهذا الامكان لا يليق سالبة موجبة ولا
موجبة سالبة فاحفظ هذا ولا تشتغل بالآخرين وقولنا ممكن ان يكون كل
ج ب بالامكان الاعم يقابله على سبيل النقيض ليس ممكن ان يكون كل ج ب
ويلزمه بالضرورة ليس بعض ج ب وتمم انت من نفسك سائر ما قام
على القياس الذي استفدته وقولنا ممكن ان يكون كل ج ب بالامكان
الخاص يقابله ليس ممكن ان يكون كل ج ب ولا يلزمه انه ممتنع ان يكون

ذلك

ذلك اكثر من لزوم انه واجب بل لا يلزمه من باب الضرورة شيء
فاحفظ هذا وقولنا ممكن ان لا يكون شيء من ج ب بهذا الامكان
يقابله ليس ممكن ان لا يكون شيء من ج ب وكان هذا القائل يقول بل واجب
ان يكون شيء من ج ب او ممتنع فكانه يقول بالضرورة بعض ج ب او بالضرورة
ليس بعض ج ب وليس يجمع هذين امر جامع يمكنني ان اعبر عنه في الحال
عبارة ايجابية حتى يكون نقيض السالبة الممكنة موجبة فرما الذي يحوج
الى ذلك ومن المعلوم ان قولنا ممكن ان لا يكون في الحقيقة ايجاب هنا
واما قولنا ممكن ان يكون بعض ج ب بهذا الامكان فنناقضه قولنا
ليس ممكن ان يكون شيء من ج ب اي بل اما ضروري ان يكون واما ضروري
ان لا يكون وقولنا ممكن ان لا يكون بعض ج ب تناقضه قولنا ليس ممكن
ان لا يكون بعض ج ب اي بالضرورة يكون كل ج ب او بالضرورة يكون
لا شيء من ج ب فهكذا يجب ان يفهم حال التناقض في ذوات الجهة
ونحن مما يقولون ه ان الاقسام بحسب الضرورة ثلثة ضرورة ايجاب
وضرورة سلب وامكان خاص والامكان العام يتناول احدى الضرورتين
مع الامكان الخاص فالضرورية والممكنة العامة المختلفتان متناقضتان
هذه نقيضه لتلك وتلك نقيضه لهذه والممكنة الخاصة يناقضها
ما يتردد بين الضرورتين والحال في جمعهما في قضية واحدة كالحال
في الدوام الذي مر ذكره والشيخ ذكر هذه الاحكام في المحصورات بالتفصيل
والفائدة ظاهرة الا ان في قوله في آخر الفصل وقولنا ممكن ان لا يكون بعض

ج ب بيانه ليس يمكن ان لا يكون بعض ج ب اى بالضرورة يكون كل ج ب او بالضرورة يكون لا شىء من ج ب موضع نظر فان الواجب ان يقال ليس بعض ج ب بالضرورة بل بعضه ج ب وباقيه ليس ب او يقال بالاجمال بالضرورة كل ج هو ليس ب واما ليس ب فيدخل في الاقسام الثلثه كما مر في باب التلازم

اشارة الى عكس المطلقات العكس هو ان يجعل المحمول من القضية موضوعا والموضوع محمولا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحاله هذا يسمى العكس المستوى الخاص بالحمليات وان يجعل نقيض المحمول موضوعا ونقيض الموضوع محمولا عليه صادق يسمى العكس المستوى مطلقا واشباه المحمول عنه في المثال المشهور هو قولنا لا شىء من الحائط في الوتد الذى لا ينعكس الى قولنا لا شىء من الوتد في الحائط ومما يجرى مجراه مما لا ينعكس له قطانة والقيد الذى زاده الفاضل الشارح لاجل وهو قوله ان يجعل المحمول بكليته موضوعا والموضوع بكليته محمولا لا حاجة اليه فان بعض المحمول محمولا وبعض الموضوع لا يكون موضوعا واشتراط حفظ الكيفية واجب في العكس اصطلاحا ويجب اشتراط بقاء الصدق ايضا والا لما كان العكس لازما للقضية وليس المراد منه ان الاصل ينبغى ان يكون صادقا والعكس له فيه بل المراد ان الاصل ينبغى ان يكون بحيث لو صدق لصدق العكس اى يكون وضع الاصل مستلزما لوضع العكس ولما اشتراط الكذب فيه فمتدارك لان استلزام صدق الملزوم لصدق لازمه لا يقتضى كذب الملزوم لكذب لازمه فان استثناء نقيض المقدم لا ينتج ومن المواد

الكاذبة ما يصدق عكسها كقولنا كل حيوان انسان فانه كاذب وعكسه وهو بعض الناس حيوان صادق فزيادة او الكذب في الكتاب سهو لحق الكتاب من الناسخين فان اكثر الكتب خالية عنها وقد رايت بعض نسخ هذا ايضا خاليا عنها وكثير من المتاخرين لم ينبهوا لهذا فذكروا قيد الكذب في مصنفاتهم قوله وقد جرت العادة ان يقال ان عكس السالبة المطلقة الكلية يبين انها تنعكس مثل نفسها والحق ان ليس لها عكس لازم اى من الحيل التى قيلت فانه يمكن ان يسلب الضحاك سلبا بالفعل عن كل واحد من الناس ولا يجب سلب الانسان عن شىء من الضحاكين فربما كان شىء من الاشياء يسلب بالاطلاق عن شىء لا يكون موجودا الا فيه ولا يمكن سلب ذلك الشىء عنه يريد ان السالبة الكلية المطلقة عامة كانت او خاصة لا تنعكس الا اذا كانت بحسب الحملين المذكورتين وبين ذلك بان الشىء الذى له خاصة مفارقة قد يسلب عنه بالاطلاق ويمتنع سلبه عنها فاذن انه نعكاس لا يطرد في جميع المواد وهذا هو المراد من قولنا لا ينعكس وذكر الفاضل الشارح ان بعض الاعراض العامة ايضا كذلك لموضوعاتها كالمتحرك للانسان فلا فائدة في التخصيص بالخاصية واقول ولعل الشيخ انما خص البيان بالخاصة لكونها اوضح فان ايجاب المحمول على الخاصة الذى هو المقابل للعكس المطلوب انما يكون كليا وعلى الاعم جزئيا ولا استحالة عن الجمع على الصدق فى المتضادتين لوضوحه فى المتنافيين قوله والحجة التى يحتجون بها لا يلزم الا ان يوخذ المطلقة

على احد الوجهين الآخرين واما ان تلك الحجة كيف هي مبنية انا اذا قلنا
ليس ولا شيء من ج ب فلو فرض صدق ليس ولا شيء من ب ج المطلقة
والا صدق نقيضها وهو بعض ب ج المطلقة فلنفرض ذلك البعض شيئا
معينا وليكن د فيكون د بعينها ج و ب حتى يكون شيء مما هو ج ب وقد
النتيجة هو د المفروض لان العكس الجزئي الموجب او جبه فاذا لم نعلم
انعكاس الجزئي الموجب وقد كنا قلنا لا شيء مما هو ج ب هذا خلف
هذه حجة قد اوردت في التعليم الاول وأعرض عنها بعض المنطقيين عليها
اولا بانها مبنية على بيان انعكاس الموجبة الجزئية وهو انما يبين في
بانعكاس السالبة الكلية وذلك دور وثانيا بانها تثبت بالخلف الذي
يبين بعد هذا عند ذكر القياسات الشرطية ثم اورد حجة اخرى بنى
على ما سيأتي ذكرها واجاب من بعده بان هذه الحجة ليست مبنية على انعكاس
الموجبة الجزئية بل انما تثبت بالافتراض كما ذكره الشيخ ولو كان بيانها
بانعكاس الموجبة الجزئية وكان ذلك البيان في موضعه بالافتراض
لا بالبناء على انعكاس السالبة الكلية لما كان دورا لكان [illegible] ترتيب
من غير ضرورة والخلف وان كان موضع ذكره في القياسات الشرطية
فمتى ياتي بين بيته انما يذكر بجزئيه عن المادة في ذلك الموضع لكونه
احد تلك الانواع لا لانها محتاجة الى بيان اورد هناك وقيل على الافتراض
انه مبني على قياس من الشكل الثالث هكذا د هو ج ود هو ب فبعض ج
هو ب والحق انه ليس كذلك لان الحدود ليست متباينة ولا بعضها محمولا

على البعض فالصورة ليست بقياس فضلا عن ان يكون من الشكل الثالث
بل معناه الشيء الذي يوصف بب بعينه في ذهننا ونسميه د نحمل د
حملا عليه ويلزم انه ان يكون الشيء الذي يحمل عليه د يوصف بب فيكون
بعض ما هو ج هو ب فليس هذا الا تصرف بما في موضوع محمول بالفرض
التسمية والقياس يستدعي حدا مغايرا لهما وتسميته الشيء لا تصيره شيئين
فهذا حال هذه الحجة والشيخ بين انها لا تتجه في بيان انعكاس المطلقات المذكورة
بل تتجه في بيان انعكاس المطلقات التي باحدى الحملين **قوله**
واما الجواب عنها فهو ان هذا ليس بمحال اذ اخذ السلب مطلقا لا بحسب عادة
العبارة عنه فقط وقد علمت ان المطلقة تصدقان كما قد يصدق سلب الضحاك
بالفعل السلب المطلق من كل واحد من الناس وايجابه على بعضهم في زمان
غيره [illegible] الخلف يلزم لو كان بعض ج ب ناقض لا شيء من ب ج
المطلقتين لكنهما ربما يجتمعان على الصدق فما قيل له انه محال في تلك
الحجة ليس بمحال بل ممكن ومثل بالانسان والضحاك حين يقال كل انسان
ليس بضحاك مطلقا ويدعى انها ينعكس الى قولنا كل ضحاك ليس بانسان
والا فبعض ما هو ضحاك انسان وبالافتراض بعض الانسان ضحاك فالمحال
انما يلزم لو كان هذا ممتنع الجمع على الصدق مع قولنا كل انسان ليس بضحاك
لكنهما قد يصدقان معا فالمحال غير لازم وقد الف الحكيم الفاضل ابو نصر
الفارابي قياسا من قوله بعض ب ج ونقيض العكس المطلوب وقوله لا شيء من
ب ج الاصل الذي يدعي عكسه فانتج بعض ب ليس ب هذا خلف واستحسنه الشيخ

واقول انه لا يفيد المطلوب الا اذا كانت النتيجة بعض ت ليس ب حين هو
يكون ت حتى يكون كاذبة مشتملة على الخلف ولا ينافي ما يكون صادقة وذلك
لان الموصوف بب قد يمكن ان يخلو عنه وحينئذ يكون ت مسلوبا عنه بالاطلاق
فانا نقول كل نائم مستيقظ مطلقا ونقول لا شي من المستيقظ بنائم ما دام
مستيقظا وهذان ينتجان قولنا لا شي من النائم بنائم وهو حق هذا الذي
عندي في هذا الموضع ومن هذا يعلم ان الصغرى المطلقة الوصفية مع الكبرى
العرفية السالبة تنتج سالبة وصفية في الشكل الاول قوله وانما على
الوجهين الاخيرين من الاطلاق فان السالبة الكلية ينعكس على تقديرها
هذه الحجة بعينها اما على الوجه الاول منهما فتقريره ان نقول قولنا لا شي
من ج ب ما دام ج ويكون عرفيا عاما ينعكس الى قولنا لا شي من ب ج ما دام
ب والا فبعض ب ج ما لا فنفرض بعض ج ب وقد كان لا شي من ج ب ما دام
ج هذا خلف اقول فالتحقيق يقتضي ان يكون نقيض لا شي من ب ج ما دام
ب هو بعض ب ج بالاطلاق العام الوصفي كما ذكرناه وانما يكون عكسه
وهو بعض ج ب نقيضا لقولنا لا شي من ج ب ما دام ج اذا كان ذلك
العكس ايضا مطلقة عامة وصفية لانه ان كان مطلقة بحسب الذات امكن
اجتماعهما مع لا شي من ج ب ما دام ج على الصدق كما في هذه الحجة بعينها
على انعكاس الموجبة الجزئية المطلقة الوصفية كنفسها والا لم يكن
لا يفيد الا الانعكاس المطلق لها اما كون العكس ايضا وصفية فيحتاج
الى بيان كونه جزئية بان نقول انا اذا قلنا بعض ج ب بالاطلاق الوصفي

كان معناه شيئا مما يوصف بج فهو في بعض اوقات اتصافه بج يوصف بب
ويلزم ان ذلك الشي في ذلك الوقت يكون موصوفا بب وبج فاذن بعض
ما يوصف بب يوصف بج في بعض اوقات اتصافه بب وحينئذ يتم الحجة ايضا
اذا كان العرفي وجوديا فانه ينعكس ايضا وقد اختلف في جهة عكسه فقيل
الشيخ يوهم انه يقول بانه ينعكس عرفيا عاما لانه قال في الشفا عكسه يجوز
ان يكون كالاصل وهذا يدل على انه يجوز ان يكون اعم بخلاف الاصل
يكون ضروريا وعلى هذا التقدير فالبيان بطريق الخلف هو الذي مر
من غير تفاوت وقال القاضي الساوي صاحب البصائر انه يجب ان يكون
كالاصل لانه لو كان دائما او ضروريا لكان عكس العكس الذي هو الاصل
ايضا دائما او ضروريا وذلك لانعكاسهما على انفسهما هذا خلف وقال
من تاخر عنه ربما انا نقول لا شي من الكاتب بساكن لا دائما بل ما
دام كاتبا ولا نقول في عكسه لا شي من الساكن بكاتب لا دائما بل ما
ما هو ساكن بل نقول بكونه كالارض فلاجل ذلك كان العكس عرفيا عاما
محتملا للضرورة او الدوام وقال اخر بعده هذا العرفي العام يجب ان يكون
البعض منه عرفيا خاصا لكلام ما اورده صاحب البصائر واقول
في تقريره ان هذا العكس لا يحفظ الكمية والجهة معا بل يحفظ احدهما
اما الكمية وحينئذ يصير الجهة عامة واما الجهة وحينئذ يصير
الكمية جزئية اما الانعكاس فلان الاصل يقتضي بامتناع اجتماع
ج و ب ويلزم على ذلك ان الموصوف بب حال اتصافه بب لا يكون موصوفا

بجـ واما انحفاظ الجهة في البعض فلان الاصل يقتضي ان يكون ذات جـ
قد يخلو عن الاتصاف به والا لكان اتصافها بسلب ب يكون اما دائما
وكان يوجد دائما هذا خلف فتلك الذات عند اتصافها ب يمتنع ان يوصف
بجـ لا دائما ولكن ما دامت موصوفة بب وهو المطلوب واما احتمال العموم
فلان ب لما امكن ان يكون محمولا في الايجاب على الذات الموصوفة بجـ
احتمل ان يكون اعم منها فيكون شيء ما آخر يوصف بب ولا يحمل عليه تلك
الذات اصلا ولا محالة يكون تلك الذات ضرورية السلب عن ذلك الشيء
فلاجل ذلك لا يصح ان يسلب جـ عن كلما يوصف بب بالوجود بل عن
بعضه واما عن كله فبما يشمل الوجود والضرورة وهو العرفي العام واعلم
ان العرفي العام يصدق مع احتمالات كثيرة ككون الجهة ضرورية في الكل
او دائمة في الكل او وجودية عرفية في الكل او ضرورية في البعض ودائمة في
البعض او ضرورية في البعض ووجودية في البعض او دائمة في البعض و
وجودية في البعض ووجودية ودائمة معا في الابعاض وهكذا العرفي العام يصدق
معه اربعة احتمالات سماها بان يكون وجودية في الكل او في البعض كلا
يصدق مع باقيها فاما على الوجه الثاني من الوجهين الآخرين فنقرر
ان نقول قولنا لا شيء من جهات الزمان الذي في ب فذلك الزمان
تنعكس الى قولنا لا شيء من ب جـ في ذلك الزمان لان شرطنا في ان كون
موجودا في ذلك الزمان فانه ربما لا يكون لشيء مما يوصف به وجود حينئذ
كما ذكرناه ومثلنا فيه بمالك الف وقد ذهب بل يدعى صدق حكم العكس

او ضرورية ج

في ذلك الزمان وبينه بانه لو لم يكن ذلك حقا لكان بعض ب جـ في ذلك
الزمان فبالافتراض يكون بعض جـ ب في ذلك الزمان وقد كان لا شيء
من جهات ذلك الزمان ب هذا خلف والكلام على ما نقض المطلقات
على هذا الوجه قد مر فلا وجه لاعادته قوله واما الحجة المحدثة التي
لهم من طريق المباينة التي احدثت بعد المعلم الاول فلا يحتاج الى ان
يذكرها فانها ما ان اعجب بها غالطهم مرة وقد بينا حالها في كتاب الشفاء
الحجة المحدثة التي اشرنا اليها ههنا احدثت بعد الاعتراض على الحجة الاولى
وقد استحسنها الحكيم الفاضل ابو نصر وهي انهم قالوا جـ مباين لب فيكون ما
ب ايضا مباين لجـ فلا شيء من ب جـ واستدرك الفاضل الشارح على
هذه الالفاظ بان قال قد يكون مباين المباين هو الشيء نفسه فلا يجب ان
يكون مباينا وذلك لانه اذا جعل المباين لب هو جـ فالمباين لجـ يكون
ب وقد يكون غيره وقد كان في قولهم مباين المباين المضاف بفتح الياء
على انه اسم مفعول والمضاف اليه بالكسر على انه اسم الفاعل والفاضل
الشارح ظنهما بالكسر سهوا فاعترض عليهم بما ذكره ووجه ايراد
هذه الحجة ما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان المباينة يقع بالاشتراك على معان
مختلفة كالتي بالمكان والتي بالحدود والتي بالسلب والمراد منها ههنا
التي بالسلب فيرجع قولهم جـ مباين لب الى انه قد سلب عنه ب وقولهم
ومباين المباين الى ان ما سلب عنه شيء فيجب ان يكون مسلوبا عن ذلك
الشيء وهذا هو المطلوب بعينه ماخوذا في بيانه قوله واما الحجة

المباين مباين ح

الموجبة فانها لا يجب ان تنعكس كلية فربما كان المحمول اعم من الموضوع
ولا يجب ايضا ان ينعكس مطلقة صرفة بل ضرورية فانه ربما كان المحمول
غير ضروري للموضوع والموضوع ضروري للمحمول مثل التنفس لذي الرئة
من الحيوان فانه وجودي ليس بدائم اللزوم ولكنه ضروري للحيوان
ذي الرئة فان كل متنفس فانه بالضرورة حيوان ذو رئة بل انما ينعكس
المطلقة مطلقة عامة تحتمل الضرورة ولكن الكلية الموجبة يصح عكسها جزئيا
موجبا لا محالة فانه اذا كان كل ج ب كان لنا ان نجد شيئا معينا هو
ج و ب فيكون ذلك الجيم ب وذلك الباء ج وكذلك الجزئية الموجبة تنعكس
مثل نفسها ﮪ الكلية الموجبة من المطلقات لا ينعكس كلية لاحتمال ان يكون
المحمول اعم من الموضوع ولا مطلقة خالية عن الضرورة لاحتمال ان يكون
الموضوع ضروريا للمحمول سواء كان المحمول ضروريا له او غير ضروري
بل ينعكس جزئية للافتراض ومطلقة عامة لان موضوع الموجبة انما يكون ثابتا
على الوجه المذكور والايجاب المطلق يقتضي ثبوت المحمول لذات الموضوع بالفعل
ففي العكس يصير تلك الذات موضوعة مع المحمول فيصير جهة الاصل جهة المحمول
الذي صار موضوعا في العكس بالنسبة الى تلك الذات والجهة التي كانت
لوصف الموضوع بالنسبة اليها في الاصل جهة العكس وكلتاهما مطلقتان
فجهة العكس ايضا مطلقة وما ذهب اليه الفاضل الشارح من كون جهة
العكس ممكنة بناء على ان التاكد لكونه الضرورتي فليس بشيء كما سيجيء بيانه
قوله فان كان الكلي والجزئي الموجبان من المطلقات التي لها

نقيض برهن على انها تنعكس جزئية من طريق انه ان لم يكن حقا ان بعض
ب ج فلا شيء من ب ج ﮪ قيل هذا القيد لا فائدة فيه قال صاحب الصحائف
وذلك لان الحجة عامة غير مختصة بالمطلقات التي لها نقيض وذلك
لان جميع المطلقات الموجبة تنعكس الى المطلقة العامة الجزئية الموجبة
والا لصدق نقيضها وهو السالبة الدائمة الكلية وتنعكس كنفسها الى ما
يضاد الاصل او يناقضه وقيل فائدة هذا التخصيص هي ان انعكاس السالبة
الدائمة يتبين بانعكاس الموجبة الجزئية المطلقة فيلزم الدور واجيب
عنه بانه يمكن ان يتبين بانعكاس الموجبة الجزئية بالافتراض حتى لا يكون
دورا واقول فائدة هذا القيد ان الشيخ لم يبين انعكاس المطلقات
بانعكاس السالبة الدائمة التي لم يبين بعد لاحترازه عن الدور او عن سوء
الترتيب لكن لما كان نقيض العكس الذي يدعي صحته سالبة دائمة كلية وكان
عنده تطابق السالبة العرفية على ما ذهب اليه في باب التناقض وقد تبين
ان السالبة العرفية تنعكس كنفسها فاذا كان عكسها ضد الاصل او نقيضا له
يجب ما ذهب اليه ولم يكن الكلام مبنيا على ما بعده واعلم ان الخلف
لا يفيد العلم بجهة العكس على التعيين لانه مبني على نقيض المطلوب المعين
فكيف يفيد نقيض المطلوب بل يفيد العلم بما يصدق مع العكس من لوازمه
وان كان اعم منه واعتبر هذا الخلف فانه يطرد مع دعوى الامكان العام
للعكس اطراده مع الاطلاق واقول المطلقات العرفية تنعكس مطلقة
عامة وصفية لما مر والعرفية الوجودية تنعكس وجودية كنفسها فذلك

لا فانا اذا قلنا كل ج ب لا دائما بل ما دام ج حكمنا بان كل ما يوصف بج
فانه يوصف بب لا دائما وذلك لان دوام الاتصاف بج المستلزم لب (مقتضي)
دوام الاتصاف بب هذا خلف فاذا بعض ب الذي هو ج انما يوصف (بج)
لا دائما بل في بعض اوقات اتصافه بب فالعكس مطلق بحسب الوصف و(وجودي)
بحسب الذات وهذه فائدة لا يعطيها المطلقة لتابل انما يعطيها الائمة ولذلك
لم يتنبه لها المتقدمون على الخلف واما بعد التنبيه فقد يمكن ان تبين بالخلف
قوله واما الجزئية السالبة فلا عكس لها فانه يمكن ان لا يكون كل ج ب ثم
يكون كل ب ج ليس ليس كل ب ج مثال الحق هو انه ليس بعض الناس بضاحك
بالفعل وليس يمكن ان لا يكون شيء مما هو ضاحك بالفعل انسانا يريد ان
السالبة الجزئية المطلقة ربما تكون صادقة وعكسها انما يصدق موجبة كلية
ضرورية لا سالبة جزئية ومثل بصدق قولنا ليس بعض الناس ضاحكا مع (صدق)
قولنا كل ضاحك بالضرورة انسان واستلزم ان يصدق معه نقيضه الذي
هو السالبة الجزئية فاذن هي غير منعكسة وقد ذكر اثير الدين المفضل (الابهري)
وغيره ان السالبة الجزئية اذا كانت عرفية وجودية فانها تنعكس (كنفسها) وذلك
لانا اذا قلنا ليس بعض ج ب ما دام ج لا دائما حكمنا باتصاف شيء ما (بمعنى) ج
وب المتعاندين في وقتين مختلفين فاذن بعض ما يوصف بب يسلب عنه ج
ما دام موصوفا بب لا دائما **اشارة** الى عكس الضروريات ولما ان
الكلية الضرورية فانها تنعكس مثل نفسها فانه اذا كان بالضرورة ب (بعض)
مسلوبا عن كل ج ثم امكن ان يوجد بعض ب ج ونفرض ذلك الممكن

وب على مقتضى الاطلاق الذي يعم الضروري وغيره وهذا لا يصدق البتة
مع السلب الضروري الكلي بل صدقه معه محال فما ادى اليه محال وذلك ان
نبين ذلك بالافتراض فيجعل ذلك البعض د فنجد بعض ما هو ج قد صار
اما د البيان بالخلف فاخذ نقيض المطلوب وكان موجبة جزئية ممكنة عامة (وهو)
معنى قوله ثم امكن ان يوجد بعض ب ج وكان انعكاسها بما لم يبين بعد (فلم)
يبين الكلام عليه بل وضعها مطلقة وهو معنى قوله ونفرض ذلك وانما كان
له ذلك لان هذا الممكن هو مما لا يلزم من فرض وجوده محال ثم عكس (المطلقة)
على ما بينها من قبل فانعكست مطلقة عامة ينافي الاصل بحسب الكيفية و(الكمية)
وتضادها بحسب الجهة بل هو مما من الممكنات العامة ما ينافي الاصل
مطلقا فيلزم الخلف وهو معنى قوله بل صدقه معه محال ثم يرجع الى (المطلوب)
فلم يكن ما فرضناه ممكنا ممكنا لانه اذا ادى الى محال والمؤدي الى المحال محال
وهو المراد من قوله فما ادى اليه محال وقد تم كلامه ثم انه ذكر بيان انعكاس
الموجبة الجزئية ايضا بيانه بالافتراض لئلا يذهب الوهم الى غيره بعد قوله
والكلية الموجبة الضرورية تنعكس على نفسها جزئية موجبة مطلقة من حكم
المطلق العام لكن لا يجب ان ينعكس ضرورية فانه يمكن ان يكون عكس (الضروري)
له ج كالضاحك ومن قال غير هذا وانشأ يحتال فيه فلا تصدقه تعكسها (اذن)
الامكان الاعم والموجبة الجزئية الضرورية تنعكس ايضا جزئية على ذلك
القياس هو الحق انها تنعكس جزئية موجبة مطلقة عامة لما مر في المطلقة
بل وصفية لوجوب كون المحمول لا بد منه ما دام الموضوع وهو اخص من (المطلقة)

ممكنا فانه يمكن ان يكون ج كالضحاك ضروريا له ب كالانسان وب كالانسان غير ضروري
صح

العامة وبعض المنطقيين ذهبوا الى انها تنعكس كنفسها ضرورية والشيخ
اراد ان يرد عليهم فاشار اولا الى انها تنعكس موجبة جزئية بمثل ما مر في
المطلقات ثم اشتغل بالرد فقال وقد يجب ان ينعكس ضرورية وبينه بمثال
الانسان والضحاك ثم قال ومن ذا يعني هذا الشيء يحتاط فيه فلو تصفحته
اي يحتاط لبيان ان العكس ضروري وهو انهم يقولون ذلك العكس اما ان
يكون ضروريا كالاصل او لا يكون فان كان فهو المطلوب والا فلينعكس
العكس مرة اخرى الى غير ضروري لان الضروري لما انعكس الى غير ضروري
فغير الضروري اولى بان ينعكس اليه وغير الضروري يضاد الاصل في الجهة
وذلك خلف وهذا غير صحيح لانه مبني على ان عكس غير الضروري غير ضروري
وهو ليس ببين ولا بحق بل الضروري وغير الضروري ينعكسان الى كل واحد
منهما ثم رجع الشيخ الى انتاج المطلوب الذي ابطل مذهبهم فقال ينعكسها
اذن الامكان الاعم اي الشامل للضروري واللاضروري وانما قال
ذلك لان المطلوب لما كان هو الرد على من زعم انه ضروري وكان البرهان
عليها انه يمكن ان يكون ايضا غير ضروري في بعض المواد فالواجب ان يورد
في هذه النتيجة ما يشملهما معا لا ما يثبت ببرهان آخر اذ لو كان قال انه الا
طلاق الاعم لكانت النتيجة غير ما اقتضاه برهانه وليس قوله انما الامكان
الاعم بمناف لكونه اخص منه في نفس الامر على ما صرح به في سائر كتبه وهما
تمسك به الفاضل الشارح في احتمال كون العكس ممكنا هو قوله ان العكس
قد يكون ممكنا لا يخرج الى الوجود كما لو فرض ان الانسان لا يصير كاتبا

بوجوده فضعيف وذلك لانه نافي الاصل فان الاصل اقتضى ثبوت الكاتب
الذي اثبت له الانسانية بالضرورة فان الكاتب ما لم يكن ثابتا لم يكن انسانا
ولما ثبت وثبت انه انسان ثبت انه حاصل ايضا لما هو الانسان قوله
والسالبة الضرورية الجزئية لا ينعكس لما علمت ومثاله بالضرورة ليس كل
حيوان انسانا او كل انسان حيوان ليس ليس كل انسان حيوانا ه وذلك
ظاهر **اشارة** الى عكس الممكنات واما القضايا الممكنة فليس يجب لها
عكس في السلب فانه ليس اذا لم يمتنع بل امكن لا شيء من الناس يكتب يجب ان يمكن
ولا يمتنع ان لا يكون احد ممن يكتب انسانا وبعض من يكتب انسانا وكذلك
هذا المثال ه تبين الحال في الممكن الاخص والخاص فان الشيء قد يجوز ان ينفى
عن شيء وذلك الشيء لا يجوز ان ينفى عنه لانه موضوع الخاص الذي لا عرض
الا له واما في الايجاب فيجب لها عكس ولكن ليس يجب ان يكون في الممكن الخاص
مثل نفسه ولا تستمع الى من يقول ان الشيء اذا كان ممكنا غير ضروري لموضوعه
ان موضوعه يكون كذلك وتامل المتحرك بالارادة كيف هو من الممكنات
للحيوان وكيف الحيوان ضروري له ولا تلتفت الى تكلفات فيه بل كل
اصناف الامكان تنعكس في الايجاب بالامكان الاعم فانه اذا كان كل ج ب
بالامكان او بعض ج ب بالامكان فبعض ب ج بالامكان الاعم والا فليس
يمكن ان يكون شيء من ب ج فالضرورة على ما علمت لا شيء من ب ج وبنا
لا شيء من ج ب هذا خلف وربما قالوا ايضا بانكم لا تعكسون السالبة الممكنة
الخاصة وهي تنافي الموجبة فنقول ان السبب في ذلك انها اعني الموجبة

ينعكس الى موجبة من باب الممكن العام فلا يحفظ الكيفية ولو كان يلزم
عكسها من الممكن الخاص لامكن ان ينقلب من الايجاب الى السلب موجهة
الكيفية في العكس لكن ذلك غير واجب وقوم يتعرضون للسلب الجزئي
الممكن عكسا انعكاسا الموجبة الجزئية التي هي في قوته ويحتالون ان يكون
خاصا ويعود الى السلب ويخلطون باطلا بحقيقة مما سمعته ومن هذا
المثال ان يكون بعض الانسان ليس بضاحك ولا يقول يمكن ان يكون
بعض ما هو ضاحك ليس بانسان قوله ولا يلتفت الى تكلفات قوم قد نبه
فقد بعض الفضلاء في بيان ان الممكن الخاص ينعكس كنفسه وهو انا اذا قلنا
كل حيوان يمكن ان يكون نائما من جهة ما هو نائم فبعض ما هو نائم من جهة
ما هو نائم يمكن ان يكون حيوانا لان حيوانيته ليست له من جهة ما هو
نائم حتى يكون له ضرورية من تلك الجهة وعليه بانه مغالطة اما اولا فلانه
قيده من جهة ما هو نائم اخذ جزءا من المحمول في الاصل والعكس جميعا كما
يجب ان يجعل جزءا من الموضوع في العكس وصير العكس فبعض ما هو نائم من
جهة ما هو نائم يمكن ان يكون حيوانا وحينئذ يكون كونه كاذبا لان
النائم من جهة ما هو نائم لا يكون حيوانا ولا شيئا آخر غير النائم واما ثانيا
فلان هذا المثال وان كان حقا فهو لا يفيد المطلوب لان انعكاس القضية
في مادة واحدة لا يقتضي انعكاسها مطلقا بل عدم انعكاسها ولو في مادة
واحدة يقتضي عدم انعكاسها مطلقا قوله وربما قد قالوا انما
بالكم السالبة الممكنة الخاصة وفي موافقة الموجبة ه اشارة الى مذهب

بعض القدماء بانهم حكموا بان الكلية منها تنعكس جزئية لانها في قوة موجبتها
وهي تنعكس موجبة ممكنة جزئية وانما حكمنا لا عكس لها لان العكس
يجب ان يكون بشرط بقاء الكيفية على ما وقع عليه الاصطلاح ولعل القائلين
بانعكاسهما انما ذهبوا الى ذلك لظنهم عكسها في قوة سالبة ممكنة جزئية
وقد غلطوا فيه لان الموجبة الممكنة الخاصة تنعكس ممكنة خاصة بل
عامة ليست موجبتها في قوة سالبتها قوله وقوم يتعرضون للسلب الجزئي
الممكن عكسا ه اشارة ايضا الى بعض مذاهبهم وباقي الفصل غني عن الشرح ه

النهج السادس

اشارة الى القضايا من جهة ما يصدق بها او نحوه ه
لما فرغ من بيان الاحوال الصورية للقضايا شرع في بيان احوالها المادية فانهما
يشتركان في ان البحث عنهما من حيث يتعلق بالقضايا المفردة يتقدم
على البحث عن مواد الاقوال المتألفة من القضايا ومواد القضايا قوله من جهة
ما يصدق بها عبارة عن حال موادها وقوله او نحوه اي من جهة ما تخيل
فان التخيل يشبه التصديق من حيث انه ايضا انفعال ما للنفس عن
القضية قوله اصناف القضايا المستعملة فيما بين القائسين ومن
يجري مجراهم اربعة مسلمات ومظنونات وما معها ومشبهات بغيرها ومخيلات ه
يريد بمن يجري مجرى القائسين مستعمل الاستقراء والتمثيل ووجه الحصر
ان القضية اما ان تقتضي تصديقا او تأثيرا غير تصديق او يقتضي احدهما
والاول اما ان يقتضي تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما ان يكون
لسبب او لما يشبه السبب وما يكون لسبب فهو المسلمات وما يكون لما يشبه

السبب فهو المشبهات بغيرها وغير الجازم هو المظنونات وما معها هو المشهورات
في بادي الرأي والمقبولات من وجه وما يقتضي تأثيرا غير التصديق فهو من
المخيلات وما لا يقتضي تصديقا ولا تأثيرا فلا يستعمل لعدم الفائدة قوله
والمسلمات اما معتقدات واما ماخوذات ه وذلك لان السبب اما ان يكون
من تلقاء نفس المصدق او من خارج قوله والمعتقدات اصنافها ثلثة
الواجب قبولها والمشهورات والوهميات ه وذلك لان الحكم اما ان يعتبر فيه
المطابقة للخارج او لا يعتبر فان اعتبر وكان مطابقا فهو الواجب قبولها
والا فهو الوهميات وان لم يعتبر فهو المشهورات قوله والواجب قبولها
اوليات ومشاهدات ومجربات وما معها من الحدسيات والمتواترات وقضايا
قياساتها معها ه وذلك لان العقل اما ان لا يحتاج فيه الى شيء غير تصور
طرفي الحكم او يحتاج والاول هو الاوليات والثاني لا يخلو اما ان يحتاج
الى ما ينضم اليه ويعينه على الحكم او ينضم الى المحكوم عليه او اليهما معا
الاول هو المشاهدات والثاني لا يخلو اما ان يكون تحصيل ذلك الشيء
بالاكتساب او لا يكون بالاكتساب وما بالاكتساب اما ان يكون بتوسط
او لا بالتعقل والاول هو الحدسيات والثاني ليس من المبادي بل هو من
العلوم المكتسبة وما ليس بالاكتساب فهو القضايا التي قياساتها معها
يحتاج فيه الى كليهما فاما ان يكون من شأنه ان يحصل بالاخبار وهو المتوا
ترات واما ان لا يكون وهو المجربات فهذه ستة اقسام وظاهر كلام الشيخ
يقتضي انه جعلها اربعة اقسام احدها ما لا يحتاج فيه العقل الى شيء غير

تصور طرفي الحكم وهو الاوليات وثانيها ما يستعين فيه بالحواس وهو المشا
هدات وثالثها ما يحتاج فيه الى غير تصور الطرفين وهو اما خفي وهو
المجربات وما معها من الحدسيات والمتواترات واما ظاهر وهو الكسبي وهو
القضايا التي قياساتها معها واما الظاهر المكتسب فليس يقع في المبادي
واعلم ان التقسيمات ليست بذاتية فان الاقسام قد تتداخل كما سيجيء
ولذلك جعلها الشيخ اصنافا لا انواعا قوله فلنبدأ بتعريف
الواجب قبولها وانواعها من هذه الجملة فالاوليات هي القضايا التي
يوجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته لا لسبب من الاسباب الخارجة عنه
فانه كلما وقع للعقل التصور لحدودها بالكنه وقع له التصديق فلا يكون
للتصديق فيه توقف الا على التصور والفطانة للتركيب ومن هذه ما هو
جلي للكل لانه واضح تصور الحدود ومنها ما ربما خفي وافتقر الى تامل لخفاء
في تصور حدودها فانه اذا التبس التصور التبس التصديق وهذا القسم لا
يتوقف على الاذهان المشتعلة انما فلذو التصور ه الحكم الذي له علة فهو
انما يجب اذا اعتبر مع علته ولا يجب بعدمه ذلك الحكم اليقيني هو الواجب
في نفسه الذي لا يتغير وهو الذي يجب قبوله وكل حكم عرف بعلته فهو يقيني
وما لا يعرف بعلته فليس بيقيني سواء كان له علة او لم يكن والعلة قد تكون
هي اجزاء القضية وقد تكون شيئا آخر خارجا عنها فالاول هو الحكم الاولي
الذي يوجبه العقل الصريح لنفس تصور اجزاء القضية لا لسبب خارج
فان كانت اجزاء القضية جلية التصور جلية الارتباط فهو واضح للكل

وان لم يكن كذلك فمنها واضح لمن يكون جليا عنده عش واضح لعين واذا توقف
العقل في الحكم الاولى بعد تصور الاجزاء فمنها اما لنقصان الغريزة كما يكون
للصبيان والبله واما لتدنس الفطرة بالعقائد المضادة للاوليات كما
يكون لبعض العوام والجهال **قوله** واما المشاهدات كالمحسوسات
وهي القضايا التي نستفيد التصديق بها من الحس مثل حكمنا بوجود
الشمس وكونها مضيئة وحكمنا ان النار حارة وكقضايا اعتبارية
لمشاهدة قوى غير الحس مثل معرفتنا ان لنا فكرة وان لنا خوفا وغضبا
وانا نشعر بذواتنا وافعال ذواتنا فهذه ثلثة اصناف احدها ما يجده
بحواسنا الظاهرة كالحكم بان النار حارة والثاني ما يجده بحواسنا الباطنة
وهي القضايا الاعتبارية لمشاهدة قوى غير الحس الظاهر والثالث ما
يجده بنفسه لا بالالات وهي كشعورنا بذواتنا وافعال ذواتنا والاحكام
الحسية جميعها جزئية فان الحس لا يفيد الا ان هذه النار حارة واما الحكم
بان كل نار حارة فحكم عقلي استفاده العقل من الاحساس بجزئيات ذلك
الحكم والوقوف على علله وهو يجري مجرى المجربات من وجه **قوله**
واما المجربات فهي قضايا واحكام تتبع مشاهدات منا يتكرر فيفيد اذكارا
بتكررها منا تأكدا منها عقد قوي لا نشك فيه وليس على المنطقي ان يطلب
السبب في ذلك بعد ان لا نشك في وجوده فربما اوجبت التجربة قضاء
جزما وربما اوجبت قضاء اكثريا ولا يخلو عن قوة ما قياسية خفية تخالط
المشاهدات مثل حكمنا ان الضرب بالخشب مؤلم وانا نعقد التجربة

اذا اصبت النفس كون الشي بالاتفاق وينضاف اليها احوال الحسية وعقد
التجربة في المجربات يحتاج الى امرين احدهما المشاهدة المذكورة والثاني القياس
الخفي وذلك القياس هو ان يعلم ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا يكون
اتفاقيا فاذن هو انما يستند الى سبب فيعلم من ذلك ان هناك
شيئا وان لم يعرف ماهيته ذلك السبب وكلما علم حصول السبب حكم بوجود
المسبب قطعا وذلك لان العلم بسببه السبب وان لم يعرف ماهيته يكفي
في العلم بوجود المسبب والفرق بين التجربة والاستقراء ان التجربة مقارنة
لهذا القياس والاستقراء لا يقارنه ثم ان التجربة قد يكون كلية وذلك
عندما يكون تكرار الوقوع بحيث لا يحتمل معه اللاوقوع وقد يكون اكثرية
وذلك عندما يترجح طرف الوقوع مع تجويز اللاوقوع وقد يكون حكم
واحد تجربيا كليا عند شخص واكثريا عند آخر وغير مجرب اصلا عند
ثالث ولا يمكن اثبات المجرب للمنكر الذي لم تتوله التجربة وليس على المنطقي
ان يطلب السبب في ذلك بعد ان لا يشك في وجوده اعتماد ذلك على الطبيعي
الناظر في كيفية استناد المسببات الى اسبابها فالجزم عند المنطقي من المبادي
وعند الفلسفي ليس من المبادي **قوله** وربما الى قوله وينضاف
اليه احوال الحسية فينعقد التجربة المشاهدة اذا تكررت مقرونة بحيث
لما من وقوع في زمان بعينه او مكان بعينه او على وجه معين او مع شي
لا بعينه فالحكم الكلي انما يحصل مقيدا بتلك القيود والشرائط واذا حصل
مطلقا عنها فانه وذلك كمن شاهد ان كل مولود بالزنج منها اسود فلم

ان يحكم كذلك وليس له ان يحكم ان كل مولود انسان كان منها اسود وينبغي
ان يفرق بين ما يقارنه بالذات وبين ما يقارنه بالعرض لئلا يغلط فالحاصل
ان التجربة يعطي الحكم الكلي مقيدا والعقل المجرد هو الذي يعطيه مطلقا
كما ان الحس هو الذي يعطيه جزئيا قوله ومما يجري مجرى المجربات
الحدسيات وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس قوي جدا فزال معه الشك
واذعن له الذهن فلو ان جاحدا جحد ذلك لانه لم يتول الاعتبار الموجب
لقوة الحدس او على سبيل المذاكرة لم يتات ان يحقق عنده ما تحقق عند الحاكم
مثل قضايانا ان نور القمر من الشمس لهيئات تشكل النور فيه وفيها ايضا قوة
قياسية وهي شديدة المناسبة للمجربات وهي جارية مجرى المجربات في الا
مور المذكورة اعني تكرر المشاهدة ومقارنة القياس الا ان السبب في المجربات
معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين وانما
توقف عليه بالحدس لا بالفكر فان المعلوم بالفكر هو العلم النظري وليس من
المبادي وبيان الفرق بين الفكر والحدس في النمط الثالث ولما كان السبب
غير معلوم في المجربات الا من جهة السببية فقط كان القياس المقارن
لجميع المجربات قياسا واحدا والمقارن للحدسيات لا يكون كذلك فانها
اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها والحدسيات ايضا تختص
بالقياس الى الاشخاص كالمجربات ولا يمكن اثباتها لغير الحادس ولذلك
يعدونه المبادي قوله وكذلك القضايا المتواترة وهي التي تسكن
اليها النفس سكونا تاما يزول معه الشك لكثرة الشهادات مع امكانه

بزوال الشبهة عن وقوع تلك الشهادات على سبيل الاتفاق والتواطؤ
وهذا مثل اعتقادنا بوجود مكة ووجود جالينوس واقليدس وغيرهما
ومن حاول ان يحصر هذه الشهادات في مبلغ عدد فقد احال فان ذلك
ليس متعلقا بعدد يحتمل الزيادة والنقصان فيه وانما المرجع فيه الى مبلغ
يقع معه اليقين فاليقين هو القاضي بتوافي الشهادات لا عدد الشهادات
لا عدد الشهادات وهي ايضا لا يمكن ان يقنع جاحدها او يسكت بكلام
الشهادات قد يكون قولية وقد يكون كالامارات والمرجع فيه الى حصول
اليقين وذلك لان احتمال الوثوق بعدم مواطأة الشهادات او امتناع اجتماعهم
على الكذب وبعض الظاهريين من نقلة الحديث ذهبوا الى انه يحصل
الاربعين من الثقات فيه الشرط عليهم واعلم ان المتواترات ايضا تشتمل على
تكرار وقياس لان الحاصل بالتواتر هو علم ضروري من شانه ان يحصل
خاص ولذلك لا يعتبر التواتر الا فيما يستند الى المشاهدة فحكم المتواتر
حكم المحسوسات ولذلك لا تقع في العلوم بالذات قوله واما
القضايا التي معها قياساتها فهي قضايا انما يصدق بها لاجل وسط
لكن ذلك الوسط ليس مما يعزب عن الذهن فيحتاج فيه الذهن الى طلب بل كلما
اخطر حدى المطلوب خطر الوسط بالبال مثل قضائنا ان الاثنين نصف
الاربعة فهذه فطرية القياسات والقياس في مثله الاثنين نصف الاربعة
ان الاثنين عدد قد انقسم الاربعة اليه والى ما يساويه وكلما ينقسم عدد اليه
والى ما يساويه فهو نصف ذلك العدد قوله فقد استقصينا

القول في تعديد اصناف القضايا الواجب قبولها من جملة المعتقدات من جملة
المسلّمات فامّا المشهورات من هذه الجملة فمنها ايضا الاوليات ونحوها مما يجب
قبوله لا من حيث هي واجب قبولها بل من حيث عموم الاعتراف بها ومنها الآراء
المسمّاة بالمحمودة وربما خصصناها باسم المشهورة اذ لا عمدة لها الا الشهرة
وهي آراء لو خلّي الانسان وعقله المجرد ووهمه وحسّه ولم يؤدّب بقبول قضاياها
والاعتراف بها ولم يمل الاستقراء بظنه القوي الى حكم لكثرة الجزئيات ولم
يستدع اليها ما في طبيعة الانسان من الرحمة والخجل والانفة والحمية
وغير ذلك لم يقض بها الانسان طاعة لعقله او وهمه او حسّه مثل حكمنا
ان سلب مال الانسان قبيح وان الكذب قبيح لا ينبغي ان يقدم عليه ومن هذا
الجنس ما يسبق الى وهم كثير من الناس وان صرف كثيرا منهم عنه الشرع من
قبح ذبح الحيوان اتباعا لما في الغريزة من الرقة لمن تكون غريزته كذلك
وهم اكثر الناس وليس شيء من هذا يوجبه العقل الساذج ولو توهم
الانسان نفسه وانه خلق دفعة تام العقل ولم يسمع ادبا ولم يطع انفعالا
نفسانيا او خلقيا لم يقض في امثال هذه القضايا بشيء بل امكنه ان يجهله
ويتوقف فيه وليس كذلك حال قضائه ان الكل اعظم من الجزء وهذه المشهورة
قد يكون صادقة وقد يكون كاذبة واذا كانت صادقة لم تنسب الى الاوليات
ونحوها اذا لم تكن بيّنة الصدق عند العقل الاول الا بنظر وان كانت محمودة
عنده والصادق غير المحمود وكذلك الكاذب غير الشنيع فرب شنيع حق
ورب محمود كاذب فالمشهورات اما من الواجبات واما من التأديبات الصلاحية

وما يتطابق عليها الشرائع الالهية واما خلقيات وانفعاليات واما
استقرائيات وهي اما بحسب الاطلاق واما بحسب اصحاب صناعة وملة
المعتبر في الواجب قبولها كونها مطابقة لما عليه الوجود وفي المعتبر في المشهورات
كون الآراء عليها متطابقة فبعض القضايا اولي باعتبار ومشهور باعتبار والفرق بينها وبين
الاوليات ما ذكره الشيخ من ان العقل الصريح الذي لا يلتفت الى شيء غير
نفسه يحكم في الحكم انما يحكم بالاوليات من غير توقف ولا يحكم بها بل الحكم
بما يحكم منها يحتج تشتمل على حدود وسطى كسائر النظريات ولذلك
يتطرق التغير اليها دون الاوليات فان الكاذب قد يتحسّن اذا اشتمل على مصلحة
عظيمة والكل لا يستقبح بالقياس الى حرفة وحال من الاحوال وللشهرة اسباب
منها كون الشيء حقا جليا كقولنا الضدان لا يجتمعان ومنها ما يناسب الحق
الجلي ويخالفه بقيد خفي فيكون مشهورا مطلقا وحقا مع ذلك القيد
كقولنا حكم الشيء حكم شبيهه وهو حق لا مطلقا ولكن فيما هو شبيه له ومنها
كونه مشتملا على مصلحة شاملة للعموم كقولنا العدل حسن وقد يعبر عن بعضها
بالشرائع الغير المكتوبة فان المكتوبة منها ربما لا يعم الاعتراف بها والى ذلك
اشار الشيخ بقوله وما يتطابق عليها الشرائع الالهية ومنها كون بعض الا
خلاق والانفعالات مقتضية لها كقولنا الذب عن الحرم واجب وايذاء
الحيوان لا لغرض قبيح ومنها ما يقتضيه الاستقراء كقولنا العلم بالمتقابلات
واحد لكونه بالمتضادات والمتضايفات وغيرها كذلك ويشترك الجميع
في انها اما ان يكون مشهورة عند الكل كقولنا الاحسان الى الآباء حسن

الاكثرين كقولنا لا اله الا الله واحد او عند طائفة كقولنا التسلسل محال

وهو مشهور عند بعض اهل النظر والآراء المحمودة هي ما يقتضيها المصلحة

العامة او الاخلاق باعتبار وثبت الشهادة موثق باعتباره قوله

واما القضايا الوهمية الصرفة فهي قضايا كاذبة الا ان الوهم الانساني

يقضي بها قضاء شديد القوة لانه ليس يقبل ضدها ومقابلها بسبب ان الوهم

تابع للحس فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم ومن المعلوم ان المحسوسات

اذا كان لها مباد واصول كانت تلك قبل المحسوسات ولم تكن محسوسة ولم

يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات فلم يمكن ان يتمثل ذلك

الوجود في الوهم ولهذا فان الوهم نفسه وافعاله لا يتمثل في الوهم ولهذا

ما يكون الوهم مساعدا للعقل في الاصول التي تنتج وجود تلك المبادي

فاذا تعديا معا الى النتيجة نكص الوهم وامتنع عن قبول ما سلم موجبه

وهذا الضرب من القضايا اقوى في النفس من المشهورات التي ليست باولية

وتكاد تشاكل الاوليات وتدخل في المشبهات بها وهي احكام للنفس في امور

متقدمة على المحسوسات او اعم منها على نحو ما يجب ان لا يكون لها او على

نحو ما يجب ان يكون في المحسوسات مثل اعتقاد المعتقد انه لا بد

من خلاء ينتهي اليه الملاء اذا تناهى وانه لا بد في كل موجود ان يكون مشارا

الى جهة وجوده وهذه الوهميات لولا مخالفة السنن الشرعية لها لكانت

تكون مشهورة وانما يثلمها في شهرتها الرياضات الحقيقية والعلوم

ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك لشدة استيلاء

على ان ما يبدو منه الوهم ولا يقبله اذا كان في المحسوسات فهو مدفوع منكر

وهو مع انه باطل شنيع ليس له شهرة بل يكاد ان يكون اوليات والوهميات التي

لا تزاحم من غيرها مشهورة ولا ينعكس فقد عرفنا من اصناف المعتقدات من

جملة المسلمات ه احكام الوهم في المحسوسات حقة يصدقها العقل فيها ولذا

كانت ما يجري مجرى الهندسيات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها الخلاف

اما واما في المعقولات الصرفة اذ الحكم باحكام تخص المحسوسات فهي كاذبة

يكذبه العقل فيها ويأتي بمقدمات لا ينازعه فيها ما يلقيها على صورة معقوله

عنهما فينتج ما يناقض حكم الوهم ويكابر الوهم في الامتناع عن قبول النتيجة

بعد قبول المقدمات والتاليف المقتضيين اياها لذاتيهما واحكام الوهم

فيها هي المسماة بالوهميات الصرفة وتلك المعقولات اما امور جزئية

هي مبادئ المحسوسات واما امور كلية يعمها وغيرها وهو معنى قوله

متقدمة على المحسوسات او اعم منها ويكون احكامه عليها على وجه يمتنع

ان يكون عليه كالحكم بان كل موجود ذو وضع فانه يمتنع ان يكون بعض الموجودات

كذلك وعلى وجه يجب ان يكون عليه في المحسوسات كذلك فان كل

محسوس يجب ان يكون ذا وضع او يظن انها كذلك كالخلاء فانه يظن ان عدم

الملاء فيما بين المحسوسات المتناهية خلاء قوله ولا يكاد المدفوع

عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك اي لا يكاد من دفع عن القول بالخلاء

مثلا يقاوم نفسه فيذهب الى خلاف ما يقتضيه وهمه قوله على ان

ما يبعد منه الوهم ولا يقبل اذا كان في المحسوسات فهو مدفوع منكر وربما كان

اذ ترد قوله وهو مع انه باطل شنيع ليس بلا شهرة وذلك كون احكام الوهم
مشهورة في الاكثر لانها اقرب الى المحسوسات واوقع في ضماير الجمهور قوله
واما الماخوذات فمنها مقبولات ومنها تقريريات فاما المقبولات من جملة
الماخوذات فهي آراء ماخوذة من جماعة كثيرة من اهل التحصيل او من نفر او
امام يحسن به الظن واما التقريريات فانها المقدمات الماخوذة بحسب تسليم
المخاطب او التي يلزم قبولها ولا تراتبها في مبادي العلوم اما مع استنكار
ما وتسمى مصادرات واما مع مسامحة وطيب نفس وتسمى اصولا موضوعة وهي
موضع منتظر هي اما ان تقبل ويحكم بها واما ان لا تقبل بل يحكم بها الفرض
ثم المقبولات اما عن جماعة كما عن المشائين ان للفلك طبيعة خامسة
او عن نفر كما عن الاوتاد عن اصحابها او عن نبي او عن امام كالشرايع
والسنن او عن حكيم كالاحكام تنسب الى ابقراط في الطب او عن شاعر كابيات
تورد شواهد او يكون مقبولة من غير ان ينسب الى مقول عنه كالامثال التامة
وقيل الماخوذات تشتمل اما من هو اعلى مرتبة وهي المقبولات او من هو
ادنى مرتبة وهي الموضوعات في مبادي العلوم او من هو مقابل وهي التي
في المجادلات والاحتجاجات مما التقريريات والباقي ظاهر قوله
واما المظنونات فهي اقاويل وقضايا وان كان يستعملها المحتج جزما
فانه انما يتبع فيها مع نفسه غالب الظن من دون ان يكون جزم العقل
مستقرا عن مقابلها وصنف من جملتها المشهورات بحسب بادي الرأي
غير المتعقب وهي التي تقابل الذهن فيشتغل عن ان يفطن لكونها مظنونة

اذا كوشفت لما ليس بمشهورة الى ثاني الحال وكان النفس يذعن لها في اول ما يطلع
عليها فان رجعت الى ذاتها عاد ذلك الاذعان ظنا او تكذيبا واعني بالظن
هاهنا ميلا من النفس مع شعور بامكان المقابل ومن هذه المقدمات
قول القائل انصر اخاك ظالما او مظلوما وقد تدخل المقبولات في المظنونات
اذا كان الاعتقاد من جهة ميل نفس يقع هناك مع شعور بالمقابل قد ذكرنا
في صدر الكتاب ان الظن يطلق تارة بازاء اليقين على الحكم الجازم المطابق
الغير المستند الى علة كاعتقاد المقلد وعلى الجازم غير المطابق اعني الجهل المركب
وعلى غير الجازم الذي يرجح فيه احد طرفي النقيض على الآخر مع تجويز الطرف
الآخر جميعا ويطلق تارة على الاخير من هذه الاقسام وحده وهو المسمى بالظن
الصرف والمظنونات المذكورة هاهنا من هذا القبيل الاخير في نفس الامر
وان كان المستعمل اياها في الحجج الخطابية يصرح بالجزم ولا يتعرض لتجويز
مقابلها والمرجح قد يكون عن شهرة غير حقيقية وقد يكون استنادا الى
صادق وقد يكون غير ذلك والاول يعرف بالمشهورات في بادي الرأي والثاني
هو المسمى بالمقبولات وهما قسمان معروفان باعتبار غير ما يعتبر في المظنونات
الصرفة وان كانا يدخلان تحت المظنونات من حيث يصدق عليهما ما يعتبر
في المظنونات واما القسم الثالث وهو الذي يكون المرجح فيه غير ذلك فهو
المظنون المطلق ويدخل فيه التجربيات الاكثرية وما يناسبها من المتواترات
والحدسيات اعني غير اليقينية منها وقد اورد الشيخ في مثال القسم الاول
قولهم انصر اخاك ظالما او مظلوما والمشهور الحقيقي ما يقابله بوجه هو ان

لا نقص الطالب زمانه كان اخاك وقد يقال لرجلان مظنونان باعتبارين
كما يقال فلان الذي يتكلم من داخل الحصن يتكلم للخصوم المتقابلة من خارج
جهرا خائف فانه مظنون من حيث انه يتكلم مع الخصوم ويتاكد اثبات تكلمه
معهم كون ذلك جهرا او نقيضه ايضا مظنون من حيث انه يتكلم جهرا اذا كان
خائفا لاخفى كلامه قوله واما المشبهات فهي التي تشبه شيئا من الاوليات
وما معها والمشهورات ولا يكون هي هي باعيانها وذلك الاشتباه يكون اما
بتوسط اللفظ واما بتوسط المعنى والذي يكون بتوسط اللفظ فمنه ان
يكون اللفظ فيهما واحدا والمعنى مختلفا وقد يكون المعنى مختلفا بحسب وضع
اللفظ في نفسه كما يكون في المفهوم من لفظة العين وقد يخفى ذلك جدا
كما يخفى في النور اذا اخذ تارة بمعنى المبصر واخرى بمعنى الحق عند العقل
وقد يكون بحسب ما يعرض للفظ في تركيبه اما في نفس تركيبه كقول القائل
علام حسن بالكوفيين او بحسب اختلاف دلائل حروف الصلات فيه التي
لا دلائل لها بانفرادها بل انما يدل بالتركيب وهي الادوات باضافتها
مثل ما يقال انما يعلم الانسان هو كما يعلم فتارة هو يرجع الى ما يعلم وتارة
الى الانسان وقد يكون بحسب ما يعرض للفظ من تصريفه وقد يكون على وجوه
اخر قد ثبتت في مواضع اخر من حقها ان يطول فيها التفريع وتكثر واما
الكائن بحسب المعنى فمثل ما يقع بسبب ايهام العكس مثل ان يوخذ كل ثلج
ابيض فيظن ان كل ابيض ثلج وكذلك اذا اخذ لازم الشيء بدل الشيء
ان حكم اللازم حكمه مثل ان يكون الانسان يلزمه انه متوهم فيلزمه انه

مكلف يخاطب فيتوهم ان كل ما له وهم وفطنة فانه مكلف وكذلك اذا
وصف الشيء بما يقع منه على سبيل العرض مثل الحكم على السقمونيا انه مبرد
اذا شبه ما يبرد من وجه وكذلك اشياء اخر تشبه هذه وبالجملة كما يترك
من القضايا على انه بحال يوجب نقيض قالا انه يشبه او يناسب لما هو تلك
الحال او قريب منه هـ فهذه هي المشبهات اللفظية والمعنوية وقد بقيت التخيلية
التي يشبه الاوليات فقد يقع في المغالطات والتي يشبه المشهورات قد
يقع في المشاغبات وهي اما لفظية واما معنوية واللفظية ستة هي التي
تقع بسبب الاشتراك اما في اللفظ المفرد بحسب جوهره كالعين او بحسب حاله
ما يدخل فيه كالتصاريف او العارضة له من خارج كالاعجام واما المركب في تركيبه
الذي يمكن ان يحمل على معنيين او وجود التركيب وعدمه فيظن المركب غير مركب
او غير المركب مركبا وقد ذكر الشيخ منها ثلثة احدها ان يكون المعنى مختلفا
بحسب جوهر اللفظ المفرد وقسمه الى ظاهر كالعين والى خفي كالنور وثانيها
فيها ما يقع بحسب التركيب وهو القسم الرابع وقسمه الى ما يختلف بحسب
حذف العوارض التي لم يحذف لما كان مشتبها كقولنا علام حسن ما رات كوفيين
فان العلام يمكن ان يكون مضافا الى حسن ويمكن ان يكون موصوفا به وبهمزة
احدهما عن الاخر عند التحريك والى ما ليس كذلك كما هو بحسب اختلاف
دلائل حروف الصلات وثالثها ما يكون بحسب تصريف اللفظ وهو القسم
الثاني من الستة المذكورة واشار بقوله وقد يكون على وجوه اخر الى باقي
الاقسام واما المعنوية فقد يكون جميعها بحسب ما يذكر في المغالطات سبعة

وينقسم الى ما يتعلق بالقضايا المفردة والى ما يتعلق بالمؤلفة فالاول
ثلثة اولها ايهام العكس كقولنا كل ابيض ثلج لان الثلج ابيض وثانيها سوء
اعتبار الحمل كقولنا الشيء موجود مطلقا لكونه موجودا بالقوة وثالثها
اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهو ان يكون ما يؤخذ بدل الشيء لازمه او
عارضه او معروضه بدله ومثال ما يؤخذ بدل الموضوع بدله قولنا
كل ذي وهم متكلف لان الانسان ذو وهم ومتكلف ومثال ما يؤخذ بدل
المحمول بدله قولنا السقمونيا يبرد لانه يزيل المسخن ويعرض التسخن بان
فاذن قد وصف بما وقع منه على سبيل العرض اذا شبه المبرد بالذات من جهة
التبرد الحاصل معهما والشيخ اقتصر من هذه الثلثة على اثنين والاربعة التي
لم يذكرها هي المتعلقة بالمؤلفة وهي جمع المسائل في مسئلة ووضع ما ليس بعلة علة
والمصادرة على المطلوب وسوء التركيب ونحن ذكرناها قوله وبالجملة
ما يقع من القضايا على الانجاء يوجب تصديقا لا بنسبة او سلب لها عن ذلك هو
الحال او قريب منه يشير الى السبب الجامع لجميع انواع الغلط وهو عدم التمييز
بين ما هو وبين ما هو غيره قوله واما المخيلات فهي قضايا يقال
قولا فيؤثر في النفس تاثيرا عجيبا من قبض وبسط وربما زاد على تاثير التصديق
وربما لم يكن معه تصديق مثل ما يفعله قولنا لمن يتناول العسل انه مرة
متهوعة على سبيل محاكاتها للمرة فتاباه النفس وتنقبض عنه واكثر الناس
يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه وعما يتركونه اقداما واحجاما صادرا عن
التخيل من حركة النفس على سبيل الرغبة او النفرة والمصدقات من ...

ونحوها والمشهورات قد تفعل فعل المخيلات من تحريك النفس او قبضها
واستحسان النفس لو نحوها عليها لكنها تكون لوليده مشهورة باعتبار
ومخيلة باعتبار وليس يعيب في جميع المخيلات ان يكون كاذبة كما لا يجب في
المشهورات فما يخالف الواجب بقوله ان يكون لا محالة كاذبا وبالجملة المخيل
المحرك من القول متعلق بالتعجب منه اما لجودة هيئته او قوة صدقه او قوة
شهرته او حسن محاكاته لكنا قد نخص باسم المخيلات ما يكون تاثيره بالمحاكاة
وبما يحرك النفس من الهيئات الخارجة عن التصديق الناشي للتخييل هو الغرض
منهم للتصديق ولذلك قال الشيخ واكثر الناس يقدمون ويحجمون على ما
يفعلونه وعما يتركونه اقداما واحجاما صادرا عن هذا النحو من جملة ما يعد
للاشعار في الحروب وعند الاستماحة والاستعطاف وغيرها والتخيل اما
ان يقتضيه اللفظ فقط لجزالته وهو لجودة هيئته واما ان يقتضيه المعنى
فقط وهو لقوة صدقه او شهرته واما ان يقتضيه امر وراء ذلك وهو حسن
المحاكاة فان سبب تحريك النفس فيه هو الهيئات الخارجة عن التصديق
والمحاكاة المستحسنة قد يكون فيه بمجرد المطابقة وقد يكون بتحسين الشيء وقد
يكون بتقبيحه قوله تذنيب ويقول ان اسم التسليم يقال
على احوال القضايا من حيث يوضع وضعا ويحكم بها حكما كيف ما كان
فربما كان التسليم من العقل الاول وربما كان من اتفاق الجمهور وربما
كان من انصاف الخصم فسر التسليم باحوال القضية من حيث توضع
وضعا وهذا الوضع هو بالمعنى الاعم من التسليم كما ذكرناه في اول الكتاب

وظهر منه انه ليس على ما ذهب اليه الفاضل الشارح من ان الوضع هو
تسليم الجمهور والتسليم هو تسليم شخص ما

النهج السابع

وفيه الشروع في التركيب الثاني الذي للحجج ه التركيب الاول للقضايا والثاني
لما يتركب عنها ولا يكون في حكمها وهو للحجج **اشارة** الى القياس والاستقراء
والتمثيل اصناف ما يحتج به في اثبات شيء ومنه ما يرجع فيه الى القبول والتسليم
ومنه ما يرجع اليه لكنه لم يرجع اليه ثلثة احدها القياس والثاني الاستقراء
وما معه والثالث التمثيل وما معه اقول الحجة مهما تتالف من قضايا يتجه
الى مطلوب يحصل لها ولا يمكن ان يكون كل قضية مطلوبة بحجة والا
لتسلسل او دار ولا بد من الانتهاء الى قضايا ليس من شانها ان تكون مطلوبة
بل هي المبادي للمطالب وهي التي يرجع فيها الى القبول والتسليم وقد ذكر
في النهج المتقدم انها اما واجب قبولها كما في الاوليات وما ذكر معها او غير واجب
كما في المقبولات وما يجري مجراها وتسليمها اما حقيقي كما في الذائعات
او غير حقيقي كما في المسلمات في مبادي الراي وجميعها قد يكون كذلك على
الاطلاق كالاوليات المشهورة وقد يكون بحسب اعتبار ما كالذائعات
الصرفة التي هي باعتبار الشهرة مقبولة مسلمة غنية عن البيان وهي
بذلك الاعتبار مبادي الجدل وباعتبار الحق غير مقبولة ولا مسلمة بل
محتاجة الى بيان يحكم بكونها مستحقة اما للقبول والتسليم او للرد والمنع
وهي بذلك الاعتبار مسائل من العلوم ولا يلتفت عند الاعتبار الثاني
الى كونها مقبولة مسلمة بالاعتبار الاول وان كل ما هو مطلوب بحجة فلما

شيء لا يرجع فيه الى القبول والتسليم او يرجع اليه لكنه لم يرجع اليه فكل
حجة فانما هي حجة بالقياس الى شيء هو كذلك واصناف الحجج ثلثة وذلك
لان الحجة والمطلوب لا يخلوان من تناسب ما ضرورة والا لما استلزم
احدهما الاخر فذلك التناسب يكون اما باشتمال احدهما على الاخر او بغير
ذلك فان كان بالاشتمال فلا يخلو اما ان تكون الحجة هي المشتملة على المطلوب
وهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء وان لم يكن بالاشتمال فلا بد من ان
يشملهما ما به يتناسبان وهو التمثيل ولا ثالث لها واصناف الحجج ولم يقل انها
ثلثة لان الحجة الواحدة قد يكون قياسا باعتبار واستقراء باعتبار كالقياس
المقسم الذي هو الاستقراء التام وكنوع من التمثيل يكون بالحقيقة
قياسا او يكون ذكر المثال فيه حشوا لكن الاستقراء والتمثيل اذا اطلقا
لم يقعا على ما يجري منهما مجرى القياس في افادة اليقين وما مع الاستقراء
الذي ذكره الشيخ هو ما يلحق بالاستقراء ويشبهه مما لا يقع في المحاورات العلمية
وذلك كون الاستقراء الذي يستوفي الاقسام حقيقة اعني التام يقع
في البراهين والذي يدعى فيه الاستيفاء ويؤخذ انه مستوف لجنب الشهرة
فقد يقع في الجدل وما عداهما مما قيل انه مشتمل على اكثر الاقسام ولم يدع
فيه الاستيفاء فهو ليس باستقراء بل ملحق به ويستعمل في سائر الصناعات
وما مع التمثيل هو كالقياس الفراسي والتمثيلات الخالية عن الجامع الذي ليس
بتمثيل بالحقيقة بل بحسب الظن وان الفاضل الشارح فسر ما مع الاستقراء بالا
ستقراء التام وهو قسم منه وما مع التمثيل بما يستعمل الجدليون وهو التمثيل نفس

قوله فاما الاستقراء فهو الحكم على كلي بما وجد في جزئياته الكثيرة مثل
حكمنا بان كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل استقراء للناس والدواب
البرية والطير والاستقراء غير موجب للعلم الصحيح فانه ربما كان ما لم يستقرأ
بخلاف ما استقرى مثل التمساح في مثالنا بل ربما كان المختلف فيه والمطلوب
بخلاف حكم جميع ما سواه فالقياس والاستقراء يختلفان بتبادل الاكثر
والاوسط فالقياس ان تقول كل انسان وفرس وطاير حيوان وكل حيوان يحرك
فكه الاسفل والاستقراء ان يقال كل حيوان اما انسان او فرس او طاير وكلها
يحرك فكها الاسفل فالخلل فيه يقع من جهة الصغرى والاستقراء المشتمل على
الحصر تام وغيره ناقص والاسم يقع مطلقا على الناقص وهو الذي فيه
النزاع وهو يفيد غير الظن فاستعماله في البرهان مغالطة وفي الجدل
ليس بمغالطة وقد يمنع الاباء يراد النقض وما في الكتاب ظاهر قوله
واما التمثيل فهو الذي يعرفه اهل زماننا بالقياس وهو ان يحاول الحكم
على شيء بحكم موجود في شبيهه وهو حكم على المحكوم عليه فرعا والشبيه
اصلا وما اشتركا فيه معنى وعلة وهذا ايضا ضعيف واكده ان يكون المعنى
الجامع هو السبب او العلة لكون الحكم في المسمى اصلا وبعض المتكلمين و
الفقهاء يستعملون التمثيل اما المتكلمون ففي مثل قولهم السماء محدث
لكونه متشكلا كالبيت ويسمون البيت وما يقوم مقامه شاهدا والسماء
غائبا والمتشكل معنى وجامعا والمحدث حكما ولا بد في التمثيل التام من
الاربعة والفقهاء لا يخالفونهم الا في الاصطلاحات واذا رد التمثيل

جزئي بمثل ما في جزئي آخر لمعنى مشترك بينهما جامع وايل ما نا يسمون حو

الى صورة القياس صار هكذا السماء متشكل وكل متشكل فهو محدث كالبيت
فيكون الخلل من جهة الكبرى واردى انواع التمثيل ما خلا عن الجامع ثم ما
اشتمل على جامع عدمي واجودها ما كان الجامع فيه علة للحكم ويثبت تعليله
به تارة بالطرد والعكس وهو التلازم وجودا وعدما وهو مع انه يقتضي كون
كل واحد منهما علة للآخر لا يجدي بطائل لان التلازم لو صح لما وقع في
الحكم في الفرع تنازع وتارة بالتقسيم والسبر وهو ان يقال علة الحكم اما
البيت متشكلا او كونه كذا او كذا ثم يسبر فلا يوجد صالحا شيء من الاقسام
الا كونه متشكلا فيحكم به ويتم بطلانه لو لا يكون للحكم علة او ثانيا
الا هذه وثالثا بالسبر المزدوجات التثنية ثم لو فرضنا تماما مكني في
سلم الجمع لما افاد اليقين ايضا لان الجامع ربما يكون علة للحكم في الاصل لكونه
اصلا دون الفرع او ربما انقسم الى قسمين يكون احدهما علة للحكم ان
وقع دون الثاني وقد اختص الاصل بالاول ثم ان صح ان كون الجامع علة في
الفرع كان الاستدلال به برهانا والتمثيل بلا اصل حشوا وموضع استعمال
التمثيل الخطابة والشعر ويسمى في الخطابة اعتبارا ما لم يصر برهانا
برهانا قوله واما القياس فهو العمدة وهو قول مؤلف من اقوال
اذا سلم لما اورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر فالقياس قد يكون
بالفاظ مسموعة وقد يكون بافكار ذهنية وكذا القول فالقول المسموع
جنس للقياس المسموع والذهني للذهني وقد يورد الذاكر على الجنس بالا
اشتراك او التشابه في حقيقتها هو كذلك والقول الواحد الذي يلزم عنه

في البصائر قوله لذاته يعني امورا
منها انه لا يكون لزوم هذا اللازم بسبب مادة
مخصوصة حتى لو بدلت بغيرها لم يلزم ذلك اللازم
وقد يراد به ايضا الاحتراز عن هذا
ولا حاجة اليه ومنها انه لا يحتاج في لزوم ما يلزم
عنه الى ان يقول بشيء ويتم به لزوم اللازم الا كقولهم
بالكلمة ... ذاته ... او
... قوله العكس ه

قوله كالقضية المستلزمة لعكسها ليس بقياس فالقياس هو المؤلف من اقوال
وليس من شرط القياس ان يكون ما اورد فيه مسلما كما سيصرح به الشيخ بل
شرطه كونه بحيث اذا سلم ما اورد فيه لزم عنه النتيجة فان المورد في الخلف
لا يكون مسلما اصلا والقول اللازم اعم من ان يتبع الاقوال في الصدق وعدمه او في الكذب
كما مر في باب الحكم وقوله لزم عنه يتناول ما يلزم عنه لزوما بينا كما في
القياسات الكاملة وما يلزم لزوما غير بين كما في غيرها وقوله لذاتها يعني
الاقوال ليستلزم القول الآخر لا لاضمارها قولا لم يصرح به او لكون بعضها
في قوة قول آخر بل لكونها تلك الاقوال فحسب اما الاقوال التي يلزم عنها
قول بشرط اضمار قول آخر فكما سيأتي في قياس المساواة واما التي يلزم عنها
قول لكون بعضها في قوة قول آخر فكما لو قلنا الجسم ممكن والممكن محدث
والجسم ليس بقديم فانما لزم عنها ذلك لكون الثاني منهما في قوة قولنا
الممكن ليس بقديم وقد يزاد في هذا الحد قيدان آخران فيقال قول آخر
معين اضطرارا وفائدة قيد التعيين ان قولنا في الشكل الاول لا شيء
من الحجر بحيوان وكل حيوان جسم ليس بقياس اذ لم يلزم عنه كون الحجر
موضوعا مع انه يلزم عنه قول آخر وهو قولنا بعض الجسم ليس بحجر وفائدة
قيد الاضطرار ان بعض الاقوال قد يلزم عنها قول في بعض المواد دون بعض
كما اذا اقترن قولنا لا شيء من الفرس بانسان تارة بقولنا وكل انسان
ناطق وتارة بقولنا كل انسان حيوان فانه يلزم عن الاول لا شيء من
الفرس بناطق ولا يلزم عن الثاني مثل ذلك فلا يكون ذلك اللزوم ضروريا

ويفرق بين ما يلزم عنها قول لزوما ضروريا وبين ما يلزم عنها قول غير ضروري
والمراد هو الاول فان من الاقيسة ما يلزم عنه قول ممكن ولكن لزوما ضروريا
قوله فاذا اوردت القضايا في مثل هذا الشيء الذي يسمى قياسا او استقراء
او تمثيلا سميت حينئذ مقدمات والمقدمة قضية صارت جزء قياس او حجة
واجزاؤها التي تسمى مقدمة الذاتية التي تبقى بعد التحليل الى الافراد هي
التي لا يتركب القضية من اقل منها تسمى حدودا مثال ذلك كل ج ب وكل ب ا فيلزم
منه ان كل ج ا فكل واحد من قولنا كل ج ب وكل ب ا مقدمة و ج و ب و ا حدود وقولنا
فكل ج ا نتيجة والمركب من المقدمتين على نحو ما مثلنا حتى لزم عنه هذه النتيجة هو
القياس وليس من شرطه ان يكون مسلم القضايا حتى يكون قياسا بل من شرطه
ان يكون بحيث اذا سلمت قضاياه لزم عنه قول آخر هذا شرطه في قياسيته
فربما كانت مقدماته غير واجبة التسليم ويكون القول قياسا لانه بحيث
لو سلم ما فيه على غير واجبه كان يلزم عنه قول آخر ه واكثره ظاهر واما قال
واجزاؤها التي تسمى مقدمة الذاتية التي تبقى بعد التحليل لان المقدمة
قد تشتمل على اجزاء لفظية ربما يجري مجرى الحشو ولا يكون من ذاتيه ومن الذاتية
ما لا تبقى بعد التحليل وهي الصورية كالرابطة والجهة وحرف السلب وجميع ذلك
ليست بحدود بل الحدود هي الذاتية الباقية بعد التحليل الى اجزاء القضية وانما
سميت حدودا لانها تشبه حدود النسب المذكورة في الرياضيات وهي التي تكون
التي تقع النسبة بينها **اشارة** خاصة الى القياس والقياس على ما حققنا
نحو على قسمين اقتراني واستثنائي والاقتراني هو الذي لا تعرض فيه للنتيجة

بالمسلطة النقيض الذي في النتيجة بل انما يكون فيه بالقوة مثل ما اوردناه
في المثال المذكور واما الاستثنائي فهو الذي يتعرض فيه للتصريح بذلك
مثل قولك ان كان عبد الله غنيا فهو لا يظلم لكنه غني فهو اذن لا يظلم
فقد وجدت في القياس احد طرفي النقيض الذي في النتيجة وهو النتيجة بعينها
ومثل قولك ان كانت هذه الحمى حمى يوم فهي لا تغير النبض تغيرا شديدا لكنها
غيرت النبض تغيرا شديدا فينتج انها ليست حمى يوم فتجد في القياس احد طرفي
النقيض الذي في النتيجة وهو نقيض النتيجة والاقترانيات قد تكون من حمليات
ساذجة وقد تكون من شرطيات ساذجة وقد تكون مركبة منهما والتي تكون
من شرطيات ساذجة فقد تكون من متصلات ساذجة وقد تكون من منفصلات
ساذجة وقد تكون مركبة منهما فاما عامة المنطقيين فانهم انما تنبهوا
للحمليات فقط وحسبوا ان الشرطيات لا تكون الا استثنائية فقط ونحن نذكر
الحمليات باصنافها ثم نتبعها ببعض الاقترانيات الشرطية التي هي اقرب
الى الاستعمال واشد تعلقا بالطبع ثم نتبعها بالاستثنائيات ثم نذكر بعض الا
حوال التي تعرض للقياس وقياس الخلف ونقتصر في هذا المختصر على هذا القدر
المنطقيون فسموا القياس الحملي ما تألف اما من حمليات او شرطيات وجعلوا
الشرطيات بالاستثنائيات لم يتنبهوا للشرطيات الاقترانية فان المورد في
التعليم الاول هي الحمليات الصرفة والاستثنائيات الموصوفة بالشرطيات
لا غير وتصدى الشيخ لاخراج الشرطيات الاقترانية من القوة الى الفعل
ان القياس انما ينقسم بالقسمة الاولى الى الاقترانيات والاستثنائيات وبا

الفصل ظاهر **اشارة** خاصة الى القياس الاقتراني القياس الاقتراني يوجد فيه
شيء مشترك مكرر يسمى الحد الاوسط مثل ما كان في مثالنا ب ويوجد فيه
لكل واحدة من المقدمتين شيء يخصه مثل ما كان في مثالنا ج في مقدمة
وا في مقدمة ويوجد النتيجة انما يحصل من اجتماع هذين الطرفين ثم حيث قلنا
فكل ج ا فما صار منهما في النتيجة موضوعا او مقدما مثل ج الذي كان في
مثالنا فانه يسمى الاصغر وما صار محمولا فيه او تاليا مثل ا في مثالنا فانه
يسمى الاكبر والمقدمة التي فيها الاصغر تسمى الصغرى والتي فيها الاكبر
تسمى الكبرى وما يلتئمان يسمى اقترانا وهيئة التاليف من كيفية وضع الحد
الاوسط عند الحدين الطرفين يسمى شكلا وما كان من الاقترانيات
منتجا يسمى قياسا ش هذا الفصل يشتمل على ذكر المصطلحات وهو ظاهر والا
وسط انما سمي اوسط لانه واسطة بين حدي المطلوب بها يتبين الحكم باحدهما
على الاخر والاصغر سمي اصغر لكونه جزئيا تحت الحد الاوسط في الترتيب الطبيعي
عند اقتناص الحكم الكلي الايجابي والاكبر سمي اكبر لكونه كليا فوق الاوسط
في ذلك الترتيب واعترض الفاضل الشارح اورد هاهنا اشكالين الاول انا اذا قلنا
ا مساو لب وب مساو لج انتج ان ا مساو لج والمكرر هاهنا ليس حدا في المقدمتين
بل جزء حد من احديهما وحد تام من الاخرى وكذلك اذا قلنا الدرة في الحقة
والحقة في البيت فالدرة في البيت والثاني انا اذا قلنا الانسان حيوان و
الحيوان جنس تكرر الحد بتمامه ولم ينتج ذلك واجيب عن هذا بان الحيوان الذي
هو جنس لم يكن محمولا على الانسان وغيره لم يكن جنسا وايضا الكلم

بشرط لا شيء هو المادة فكيف جعلتموه جنسا وايضا هو جزء والجزء سابق في
الوجود فكيف يقومه الفصل وايضا يلزم منه أن يكون جزء الجزء الذي هو الجنس
لا محالة سابقا في الوجود على الجزء الذي هو الجنس بخلاف ما ذكرتموه وشرح
جميع ذلك على الشيخ فرقة دقيقة أن يكون الجواب ان الحيوان الذي يحمل على الجنس
هو المحمول على الانسان بشرط أن يكون ايضا محمولا على غيره والذي يقال له
الانسان هو المحمول عليه فقط وبين الامرين فرق اقول الجواب عن الشك
الاول انا اذا قلنا آ مساو لب و ب مساو لج فا مساو لج لم نقل وضعنا
المقول في القضية الثانية على ب الذي هو جزء من احدى القضيتين الاولى
مكانه في القضية الثالثة ويكون ذلك كما اذا قلنا زيد مقتول بالسيف
والسيف آلة حديدية فزيد مقتول بالة حديدية فهذه القضية في الحقيقة
الاولى الا ان السيف قد حذف منها واقيم مقامه ما هو مقول عليه ولا
يلزم اما ان يكون بين مفهوم المقتول بالسيف ومفهوم المقتول بالة
حديدية تغاير يقتضي ان يكون احدهما محمولا على الآخر او لا يكون بينهما
تغاير اصلا بل هما بمنزلة لفظين مترادفين يعبران عن شيء واحد وعلى
التقدير الاول كان قولنا زيد مقتول بالسيف والسيف آلة حديدية في
قياس صورته هكذا زيد مقتول بالسيف والمقتول بالسيف هو المقتول
بالة حديدية ونتيجته ما ذكرناه وعلى التقدير الثاني لا يكون ذلك قياسا لا
ذو حد بل كان قولنا زيد مقتول بالة حديدية الذي ظنناه نتيجة هو
قولنا زيد مقتول بالسيف الذي ظنناه مقدمة ولم يكن بينهما فرق لا

محمولهما اسمان مترادفان الا ان احدهما يشتمل على جزء هو لفظها والثاني
يشتمل على جزء هو ما يقوم مقام ذلك اللفظ والمراد منهما شيء واحد وهي
عليه المثالين المذكورين وما يجري مجراهما الا ان المثال الثاني اشتبه
الاول اذا قلنا فيه فالدرة فيما هو في البيت ويتوصل من ذلك الى قولنا
فالدرة في البيت باضافة مقدمة اخرى اليه هي قولنا وكلما هو فيما هو في البيت
فهو في البيت على ما سيأتي فيما بعد وعن الشك الثاني ان الجواب الذي قيل
وهو ان الحيوان الذي هو الجنس غير الذي هو مقول على الانسان حق لكن
ليس وجه التغاير ان احدهما بشرط لا شيء والثاني بشرط شيء فان كليهما
لا بشرط شيء فان شرط الشيء ههنا يراد به ما من شانه ان يدخل في مفهوم
الحيوان عند صيرورته محصلا بل وجه التغاير ان احدهما ماخوذ مع شيء وان
لم يكن احد ذلك الشيء شرطا في مفهومه ليتحصل والثاني ليس ماخوذا مع شيء
وان جاز ان يوخذ مع شيء وبيانه ان الحيوان المقول على الانسان ليس نوعا
ولا خاصا اذ يمكن حمله على زيد كما امكن حمله على الانسان والذي هو الجنس هو
من حيث هو جنس هو علم مركب من الاول ومن معنى العموم العارض له
لا يحمل من حيث هو جنس على شيء مما هو تحته وفرق بين ما يصلح لان يعرض
له ما يصيره جنسا وبين ما قد عرض له ذلك فالمحمول هو الاول والجنس هو الثاني
وما اجاب به على سبيل الشك فهو الجواب لكن ينبغي ان يفهم من المحمول على الانسان
بشرط ان يكون ايضا محمولا على غيره انه مشروط بذلك لا في صيرورته جنسا لا في
كونه محمولا على الانسان ومن المحمول على الانسان فقط انه محمول بلا شرط

اصلا لا بشرط انه محمول عليه فقط والاصوب ان يقال الحيوان الذي هو الجنس
هو المحمول على الانسان وغيره من حيث هو كذلك والذي يحمل على الانسان
هو المحمول عليه لا مع قيد آخر وهذا البحث غير متعلق بهذا الموضع الا ان الشارح
لما اورده فقد لزمنا ان نبحث عما هو الحق فيه **اشارة** الى اصناف الاقترا
نات الحملية اما القسمة فيوجب ان يكون الحد الاوسط اما محمولا على الاصغر
موضوعا للاكبر واما بعكس ذلك واما محمولا عليهما جميعا واما موضوعا
لهما جميعا لكنه لما كان القسم الاول يسمى الشكل الاول وقد وجد كاملا
فاضلا جدا بحيث يكون قياسية ضرورية المنتجية بنفسها لا يحتاج
الى حجة كذلك وجد الذي هو عكسه بعيدا عن الطبع يحتاج في ابانة قيا
سية ما ينتج عنه الى كلفة شاقة متضاعفة ولا يكاد يسبق الى الذهن
الطبع قياسيته ووجد القسمان الباقيان وان لم يكونا بيني قياسية بينهما
من الاول فقريبين من الطبع يكاد الطبع الصحيح يفطن لقياسيتهما
قبل ان يبين ذلك او يكاد بيان ذلك يسبق الى الذهن من نفسه فيلحظ
لمية قياسيته عن قرب ولهذا صار لهما قوة وعكس الاول اطراح وصارت
الاشكال الاقترانية الحملية الملتفت اليها ثلثة ولا ينتج منها شيء عن جزئيتين
واما عن سالبتين ففيه نظر المتقدمون قسموها الى ما يكون الاوسط محمولا
على احدى المقدمتين موضوعا للاخرى والى ما يكون محمولا فيهما والى ما يكون موضوعا
فيهما فانحصرت القسمة في الاشكال الثلثة ولم يعتبروا انقسام الاول الى قسمين فلم
يخرج الشكل الرابع من قسمتهم والمتأخرون لما تنبهوا لذلك اعتبروها

بان الرابع قد حذفوه لبعده عن الطبع وذلك لان الاول هو الترتيب الطبيعي
والرابع مخالف له في مقدمتيه جميعا فهو بعيد جدا عن الطبع واذا كان
من عادتهم تبيين الشكلين الآخرين بعكس احدى المقدمتين ليرجعا الى
الشكل الاول ووجدوا بيان الرابع محتاجا الى عكس المقدمتين جميعا حكموا
بانه يشتمل على كلفة شاقة متضاعفة واعلم ان الشكلين الآخرين وان
كانا يرجعان الى الاول بعكس احدى المقدمتين فليسا بحيث يكون الاول
مغنيا عنهما وذلك لان من المقدمات ما يكون له وضع طبيعي غير العكس
وعن ذلك قولنا الجسم منقسم والنار ليست بمركبة فان عكسهما ليس بموافق
عند الطبع ذلك القبول وامثالها انما يختص بالوقوع في شكل من الاشكال
بعينه لا ينبغي ان يتكلف بردها الى غير ذلك الشكل واذا كان ذلك كذلك
فالشكل الرابع ايضا عندنا لا يقوم غيره مقامه اما في الضروب التي ترتد بقلب المقدمات
الى الشكل الاول فلان من المطالب ما هو كذلك واما في الضروب التي لا ترتد
بالقلب الى الشكل الاول فالمقدمات والمطالب جميعا واعلم ان القياس ينقسم
الى كامل والى غير كامل والكامل في الحمليات هو اكثر ضروب الشكل الاول وغيره
وعده في تتمة القياس بحسب العادة **قوله** ولا ينتج منها شيء عن
جزئيتين وذلك لان ما يتعلق به الحكمان من الاوسط يمكن ان يكون متحدا بينهما
ويمكن ان لا يكون فلا ينتج لا الايجاب ولا السلب **قوله** واما عن سالبتين
ففيه نظر يشرحه المنطقيون قد حكموا بالقول المطلق ان القياس لا ينعقد
من سالبتين والشيخ قد حقق انعقاده في بعض الصور وهو ان يكون السالبتين

في احدى المقدمتين في قوة الموجبة ولذلك قال وفيه نظر **الشكل الاول**
هذا الشكل من شرطه في ان يكون قياسا منتجا للقرينة ان يكون صغراه موجبة
او في حكمها ان كانت ممكنة او كانت وجودية يصدق ايجابا كما تصدق سلبا
ليدخل اصغره في الاوسط ويكون كبراه كلية ليتأدى حكمها الى الاصغر
لعموم جميع ما يدخل في الاوسط ٥ المحصورات الاربع ممكنة الوقوع في كل
مقدمة فالاقترانات الممكنة فيها يكون ستة عشر في كل شكل لكن بعضها
ينتج ويكون قياسا وبعضها لا ينتج ويسمى عقيما واذا اعتبرت الجهات في مقدمتي
الضروب المنتجة حصلت منه ضروب من المختلطات عددها ما يحصل من ضرب عدد
تلك الجهات في نفسه ولكل شكل شرائط فان نتج منها كانت اسبابا للانتاج فقد
ما اسباب العقم فللشكل الاول شرطان الاول كون الصغرى موجبة او في حكم
الموجبة اي يكون السالبة فيها موجبة اما مساوية لها كموجبة الوجودية
اللادائمة لسالبتها او اعم منها كالموجبة اللاضرورية للسالبة اللادائمة
فان هذه السوالب قد تنتج بقوة تلك الموجبات ويكون النتائج كالموجبات
ما هو ممكنة في قول الشيخ بان يكون صغراه موجبة او في حكمها ان كانت ممكنة
ينبغي ان يحمل على ما يكون ممكنا في طبيعته والحكم الايجاب حاصل فيه بالفعل
لان الممكن الصرف لا يقتضي دخول الاصغر في الاوسط واعلم ان ههنا
موضع نظر وذلك ان مثل هذا القياس اعني الذي يكون صغراه في قوة الموجبة
لا يكون منتجا لذاته بل لغيره وقد اعتبر هذا القيد في حد القياس والتحقيق
ان السلب والايجاب في امثال هذه القضايا انما يكون في العبارة فقط

وبطا بمحمولها على موضوعها في نفس الامر بالامكان المحتمل للطرفين او
الوجود المشتمل عليهما يعني انما ينتج تلك النتيجة لذاتها لا للايجاب والسلب
اللفظيين وهذا الشرط اعني الاول يفيد دخول الاصغر في الاوسط الذي
به يعلم ان الحكم الواقع على الاوسط سار الى الاصغر الداخل فيه ولولاه لما علم
ان الحكم هل يقع على ما يخرج من الاوسط ام لا فان كلى الامرين يحتمل كما ان
الحكم بالحيوان على الانسان يقع على الفرس ولا يقع على الحجر وهما خارجان
عنه والشرط الثاني كون الكبرى كلية وهذا الشرط يفيد تادي الحكم الواقع
على الاوسط الى الاصغر لعموم جميع ما يدخل في الاوسط ولولاه لما علم ان الجزء
الذي وقع عليه الحكم من الاوسط هل هو الاصغر ام لا فان كلا الامرين محتمل
كما ان الحكم بالانسان على بعض الحيوان يقع على الناطق ولا يقع على الحمار
وهما داخلان فيه وقد ظهر مما تقرر ان حكم النتيجة في الضرورة واللاضرورة
او الدوام واللادوام حكم الكبرى بشرط كون الصغرى فعلية لان الاصغر
اذا كان داخلا في الاوسط بالفعل كان الحكم عليه حكما على الاصغر
كان قوله وضروبه القياسية المنتجة اربعة هذان الشرطان
اعني ايجاب الصغرى وكلية الكبرى يوجدان معا في اربع قرائن من الستة
عشر المذكورة فلان الايجاب اما كلي واما جزئي والكلية اما ايجابية
واما سلبية ومضروب الاثنين في نفسه اربع فالقرائن القياسية
اربع والباقية عقيمة لفقد احد الشرطين او كليهما واذا كانت الصغرى
موجبة بجهات تستلزم سالبتها موجبها كانت القرائن القياسية ثمانية

وجميع هذه القرائن بينة الانتاج وهذا الشكل لما ذكره قوله فانه
اذا كان كل ج هو ب ثم قلت كل ب هو ا بالضرورة آ او بغير الضرورة كان
الجيم ايضا آ على تلك الجهة هذا هو الضرب الاول وينتج موجبة كلية تابعة
للكبرى في الضرورة واللاضرورة قوله وكذلك اذا قلت بالضرورة
لا شيء من ب ا او بغير الضرورة دخل ج تحت الحكم لا محالة وهذا هو الضرب
الثاني وينتج سالبة كلية كذلك قوله وكذلك اذا قلت بعض ج ب ثم
حكمت على ب اي حكم كان من سلب او ايجاب بعد ان يكون عاما لكل ب دخل
ذلك البعض من ج الذي هو ب فيه فيكون قرائنه القياسية هذه الاربع هذان
الضربان صغراهما موجبة جزئية وكبراهما كلية اما موجبة او سالبة وهما
الثالث والرابع والثالث ينتج موجبة جزئية والرابع سالبة جزئية فهذه هي
الضروب الاربعة فقد انتجت المحصورات الاربع قوله وكذلك اذا
كان كل ج ب بالفعل كيف كان واما اذا كان كل ج ب بالامكان فليس يجب
ان يتعدى الحكم من ب الى ج تعديا بينا اي لكون انتاج هذه القرائن
وكون النتيجة تابعة للكبرى في الجهات المذكورة انما يكون بينا اذا كان الاصغر
داخلا بالفعل في الاوسط وذلك يكون في الصغريات الفعلية موجبة كانت
او سالبة يلزمها موجبة فعلية اما اذا كانت الصغرى بالامكان فليس يتعدى
الحكم من الاوسط الى الاصغر تعديا بينا بل انما يتعداه بالقوة فقط
ويحتاج الى بيان والحاصل انه قياس ان هذا الشكل كامل اذا كانت الصغرى
فعلية وغير كامل اذا كانت ممكنة والصغرى التي يكون الحكم فيها بالقوة

اما

انما ان يتألف من كبرى ايضا بالقوة او كبرى فعلية ولكن غير ضرورية او مع كبرى
ضرورية فهذه ثلث اختلاطات محتاجة الى بيان وكان من عادة المنطقيين
بيانها بالخلف والرد الى الاختلاطات الفعلية من الشكلين الآخرين وفي
فيه زيادة وشوب مع الاشتمال على خبط كثير فسوى ترتيب نقله الشيخ عن تلك
الطريقة في هذا الكتاب وبينها بيانا تاما قوله لكنه اذا كان الحكم
على ب بامكان كان هناك امكان امكان وهو قريب من ان يعلم الذهن
انه امكان فان ما يمكن ان يمكن قريب عند الطبع الحكم بانه ممكن هذا بيان
الاختلاطات الاول وهو الاختلاط من ممكنتين وقد اكتفى فيه بان الذهن
يعلم بقوله انما يمكن ان يمكن يكون ممكنا وذلك لان الشيخ يميل الى ان
هذا الاختلاط كامل غير محتاج الى زيادة بيان وبيان ذلك ان الممكن هو ما لا
يلزم من فرض وجوده محال فاذا فرض ان ج الذي يمكن ان يكون ب يمكن
ان يكون آ مثلا يخرج من الامكان الاول الى الوجود فقط سقط الامكان
الاول وصار ج هو ما يمكن ان يكون آ بحسب ذلك الفرض ثم اذا فرض مرة
اخرى انه موجود آ فقط سقط الامكان الثاني ايضا وكان ج بالوجود آ
من غير لزوم محال وكلما يصير بالفرض موجودا من غير لزوم محال فهو ممكن فاذن ج
يمكن ان يكون آ والوجه في هذا الحكم ليس بموجه في الذهن وقريب من الوجود
فيه انه انما يحصل فيه من انعكاس قولنا كلما ليس بممكن يمتنع ان يكون ممكنا
ممكنا وهو اولى في الاذهان من كل الغنى الى قولنا وكلما لا يمتنع ان يكون
فهو ممكن وهو المطلوب قوله لكنه اذا كان كل ج ب بالامكان الحقيقي

الخاصّ وكل ج ب بالاطلاق جاز ان يكون كل ج ب بالفعل وجاز ان يكون بالقوة
مكان الواجب فانه يعمهما من الامكان العام وهذا بيان الاختلاط الثاني
وهو الاختلاط من ممكن ومطلق وتنتج ممكنا وذلك لان الممكن اذا فرض
موجودا صار الاختلاط من مطلقتين ويكون النتيجة مطلقة فلا يلزم منه
فاذن هو ممكن ولا يجب ان ينتج مطلقا لان الحكم على الاصغر بما لا يكون بالفعل
الا عند كونه اوسط بالفعل وهو مما لا يخرج الى الفعل ابدا كما اذا قلنا كل انسان
كاتب بالامكان وكل كاتب مباشر للقلم بالاطلاق فلا يلزم منه كل انسان
مباشر القلم بالاطلاق بل بالامكان وربما يكون بالفعل كقولنا كل انسان
كاتب بالامكان وكل كاتب متحرك بالاطلاق فكل انسان متحرك ايضا بالاطلاق
والامكان العام وقول الشيخ مكان الواجب فانه يعمهما من الامكان العام
يتوقف ان يحمل على الذي يعم الضروري وغير الضروري بحسب الاصطلاح
ان يحمل على ما يعم الفعل والقوة وهو العام بحسب اللغة وذلك لان الممكن
قد يقع على ما خرج الى الفعل كالموجودات وقد يقع على ما لم يخرج الى الفعل
بالقوة بعد كالاستقبالي على ما قررناه فالاختلاط اذا كان من ممكن بالقوة
المحضة ومطلق كانت النتيجة ممكنة بامكان شامل لهما ولا يجب ان يكون بالقوة
المحضة كما اذا قلنا زيد يمكن ان يكتب بذلك الامكان ثم قلنا وكل من
يكتب فهو مباشر للقلم ينتج فزيد باشر القلم بالامكان لا بالقوة المحضة
ربما باشر القلم بالفعل في غير حال الكتابة فالقاعدة بالقوة بل بامكان شامل
للفعل والقوة معا هذا هو المناسب وقد صرح به الشيخ في غير هذا الكتاب

واما ان حمل الامكان العام على ما يعم الضرورة واللاضرورة وحمل الاطلاق
في قوله وكل ب ا بالاطلاق ايضا على الاطلاق العام كما ذهب اليه الفاضل
الشارح لكان صادقا الا انه لا يكون مناسبا للبحث الذي نحن فيه لا يكون
القول بان ما يعم الفعل والقوة هو الامكان العام صحيحا فان الامكان
الخاص قد يعمهما من وجه آخر قوله فان كان كل ب ا بالضرورة فالحق ان النتيجة
يكون ضرورية ولنورد لبيان ذلك وجها مرضيا فنقول لا شك ان اذا ثبت محكوما
عليه ان ا محمول عليه بالضرورة ومعنى ذلك انه لا ينفك عنه البتة ما دام موجود
الذات ولو كان ينفك عنه لا ما دام ب فقط ولو كان انما حكم عليه بانه ا عند
ما يكون ب لا عند ما لا يكون ب كان قولنا كل ب ا بالضرورة كاذبا على ما علمت
لان معناه ان كل موصوف بانه ب دائما او غير دائم فانه موصوف بالضرورة
انه ا ما دام موجود الذات كان ب او لم يكن وهذا بيان الاختلاط الثالث
وهو الاختلاط من ممكن وضروري وقد ذهب جمهور المنطقيين انه ينتج ممكنا
والشيخ بين انه ينتج ضروريا وكلامه ظاهر والحاصل منه ان الممكن اذا وقع
ما في الاختلاط من مطلق وضروري وكانت النتيجة ضرورية كما مر وكلما كان
ضروريا ممنوع جميع الاوقات بل افاد العلم به وقد حصل من هذا البحث ان
الضرورية مع جميع الصغريات الفعلية وغير الفعلية تنتج ضرورية والكبرى
الغير الضرورية ان كانت مع الصغرى فعليين تنتج فعلية وان كانت احديهما
او كلتاهما ممكنة تنتج ممكنة والكبرى المحتملة انما تنتج محتملة فعلية او غير فعلية
النتائج تتفق ان يكون تابعة للكبرى كالحاصل من صغرى فعلية مع اي كبرى

ضروري فاذ كانت النتيجة قبل وضعنا
ايضا ضرورية في نفس الامر ع

انعقت بشرط ان لا يكون وصفه وبعضها يقتضي ان يكون تابعة للصغرى كالحاصلة
من ممكنة ومطلقة عامتين او خاصتين وبعضها يقتضي ان يكون بخلافهما
كالحاصلة من ممكنة ومطلقة احديهما عامة والاخرى خاصة فان النتيجة يكون
في الامكان كالصغرى وفي العموم والخصوص كالكبرى وفي انتاج الممكنة الصغرى
مع غيرها موضع نظر وهو انا اذا حكمنا على كل ب اي حكم كان بانه ا او ليس ا
كان مرادنا ان ذلك الحكم واقع على كل ما هو ب بالفعل لا على كل ما يمكن ان يكون
ب كما قررناه من قبل فان كان كل ج في الصغرى ممكن ان يكون ب ولا يصير شي
منه ب ولا في وقت من الاوقات صدق ان يكون ب دائم السلب عن كل ج او عن كل واحد
منه من غير ضرورة فان الحكم على كل ب لا يتناوله بوجه البتة وحينئذ يمكن
ان يكون الحكم عليه مخالفا للحكم على ب وذلك لان ما يمكن ان يكون ب
يحتمل ان ينقسم الى ما يوصف بب بالفعل والى ما لا يوصف بب دائما من غير
ضرورة ويكون للقسم الاول حكم اما ضروري بحسب الذات او غير ضروري
ويكون للقسم الثاني حكم مناقض لذلك الحكم فلا يلزم من حكمنا على كل
ما هو بالفعل ب ان يدخل في ذلك الحكم ما هو بالامكان ب ولا يكون بالفعل
دائما وهذا الاشكال انما يلزم على القول بجواز وجود حكم كلي دائم غير ضروري
واما اذا منع الاحتمال المؤدي الى هذا الاشكال او باب خلط الممكن بالضروري
بانعكاس قولنا كل ما ليس بضروري بحسب الذات ممتنع ان يكون ضروريا
بحسبها ممتنع ضروري الى قولنا كلما لا يمتنع ان يكون ضروريا ممتنع ضروري
بالضرورة على طريق عكس النقيض قوله لكن الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة

يصدق معها السالبة جاز ان يكون سالبة ونتيجة لان الممكن الحقيقي لما
لا ينافي موجبة ربما ان الصغرى السالبة اذا استلزمت موجبة ينتج فانها
ينتج ايضا ما ينتج الموجبة بقوتها وليس هذا كما ان المراد ذكره في صدر الكتاب في
المذكور هناك كان خاصا بالفعليات وههنا قد حكم على الوجه الشامل للفعل
والقوة بان الحكم العام لا يتمشى الا بعد بيان انتاج الصغريات الممكنة
مع غيرها وهذا مما خالف الشيخ فيه الجمهور فقد وعد بشرحه حيث قال فانا
من سابين فيه نظر سنشرح قوله فيكون اذن النتيجة في كميتها
وجهتها تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات هذا الشكل الا اذا كانت
الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة او
مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية
الا في شيء نذكره فلا يلتفت الى ما يقال من ان النتيجة يتبع اخس المقدمتين
في كل شيء من الكيفية والكمية وعلى الاستثناء المذكور ذهب قوم من
المنطقيين الى ان نتائج هذا الشكل يتبع اخس المقدمتين في الكمية والكيفية
والجهة جميعا اي اذا وقع في احدى المقدمتين حكم ضروري او غير ضروري
ضروري كانت النتيجة كذلك فقد حقق الشيخ انه ليس كذلك مطلقا بل
هي تابعة في الكمية للصغرى وفي الكيفية والجهة للكبرى الا في موضعين
احدهما ما تقدم ذكره وهو ان يكون الصغرى ممكنة والكبرى غير ضرورية
فان النتيجة يكون في الفعل والقوة تابعة للصغرى لا للكبرى والثاني ما سيجيء
ذكره وهو ان يكون الصغرى موجبة ضرورية والكبرى مطلقة عرفية فلها

ان كانت عامة انتجت كالصغرى وان كانت خاصة لم يكن الاقتران قياسا

لتناقص المقدمتين فقوله الشيخ فيكون النتيجة في كيفيتها الى قوله فان النتيجة

ممكنة خاصة ظاهر وقوله بعد ذلك او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى حينية

ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية غير مطابق لما مر لان ظاهر الكلام يقتضي

عطف هذا الحكم بلفظه او على ما قبله او على ما استثناه مما يكون النتيجة فيه تابعا

للكبرى وليس هذا كما قيل فان النتيجة ههنا تابعة للكبرى على ما صرح به في

هذا الموضع فقد وقع تفاوت في النسخ وقد غلب على ظن الفاضل الشارح انه

وقع في سياق الكلام تقديم وتاخير من سهو الناسخ فيه فقال وتقدير الكلام

هكذا الى الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة يصدق معها السالبة جاز ان

يكون سالبة وينتج لان الممكن الحقيقي سالبة لازم موجبة او الصغرى مطلقة

خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية قال ولهذا وقع

في ذكر ذلك انه حكم في الكلام الاول بان الصغرى السالبة منتجة وبهذا الكلام

بين ان الصغرى السالبة قد ينتج نتيجة موجبة ضرورية ثم بعد ذلك تابعه

فيقول فيكون النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات

هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة

ممكنة خاصة الا في شيء نذكره وهو ما اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى

عرفية على ما يجيء بيانه وعلى هذا التقدير يكون نظم الكلام مستقيما فهذا ما ذهب

اليه الفاضل الشارح ههنا اقول ويحتمل ايضا ان يكون كل واحدة من لفظتي الصغرى

والكبرى قد تبدلت بالاخرى سهوا ويكون نظم الكلام بعد ذلك على ترتيبه المذكور

هكذا الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة

ممكنة خاصة او الكبرى مطلقة خاصة والصغرى موجبة ضرورية فان

النتيجة موجبة ضرورية الا في شيء نذكره وعلى هذا التقدير يكون المراد

من قوله او الكبرى مطلقة خاصة والصغرى ضرورية هو الاستثناء الثاني

ويريد بالمطلقة الخاصة المطلقة العرفية فانه قد عبر عن العرفية ايضا بهذه

العبارة في النهج الخامس حين قال فان اردنا ان نجعل للمطلقة نقيضا من

جنسها كانت الحيلة فيه ان يجعل المطلقة اخص مما يوجبه نفس الايجاب

والسلب المطلقين ويكون قوله الا في شيء نذكره استثناء آخر من قوله

فان النتيجة موجبة ضرورية وتقريره الا اذا كانت المطلقة العرفية

لا دائمة فانها لا تنتج مع الصغرى الضرورية لما نذكره ويستقيم الكلام على

هذا التقدير ايضا والتعسف فيه اقل مما كان فيما ذكره الشارح لان ذلك

يحتاج الى حذف سطر من موضع والحاقه بموضع آخر ويستغنى فيه عنهما مع

من التاويل والى زيادة الواو في قوله الا في شيء نذكره والله اعلم بحقيقة الحال

قوله بل في الكيفية والكمية وعلى الاستثناء المذكور اي ليس الامر

كما ذهبوا اليه من ان النتيجة يتبع اخس المقدمتين في كل شيء بل انما تتبعهما

في الكيفية والكمية دون الجهة وعلى الاستثناء المذكور في الكيفية وهو

في الممكنات والوجوديات لا يتبع اخس المقدمتين في الكذب بل يتبع الكبرى

قوله واعلم انه اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى وجودية صرفة

من جنس الوجود بمعنى ما دام الموضوع موصوفا بما وصف به لم ينتظم منه قياس

لا يكون معها الضرورة ولا الدوام الا في وانما خص الشيخ تقييد الكبرى بان الصغرى لما صدقت مع الكبرى على انها صادقة فيلزم كذب ما فيها منها وهو الكبرى ح

صادق المقدمات لان الكبرى يكون كاذبة لانا اذا قلنا كل ج ب بالضرورة
ثم قلنا وكل ب يوصف بانه ا ما دام موصوفا بب لا دائما حكمنا بان كلما
يوصف بب انما يوصف به وقتا ما لا دائما وهذا خلاف الصغرى فيجب ان
يكون الكبرى اعم من هذه ومن الضرورية حتى يصدق وحينئذ فان
نتيجتها يكون ضرورية تتبع الكبرى وهذا ايضا استثناء واما يكون ضرورية
لانه لم يعلم ان ج دائم ا بالضرورة المراد ان الصغرى الضرورية والكبرى
العرفية الوجودية لا يمكن ان يصدقا معا مثاله ان نقول كل فلك متحرك
بالضرورة وكل متحرك متغير لا دائما بل ما دام متحركا وذلك لان الكبرى
يقتضي دوام الاكبر بحسب وصف الاوسط لا دوامه بحسب ذاته فيلزم
منه لا دوام وصف الاوسط ايضا بحسب ذاته لان الوصف لو كان دائما للذات
والاكبر كان دائما للوصف فيلزم ان يكون الاكبر ايضا دائما للذات هذا
خلف فظهر ان الكبرى في هذا المثال يقتضي ان كلما يوصف بانه متحرك فان
هذا الوصف له يكون بلا دائما والصغرى المشتملة على ان الفلك يوصف
بانه متحرك دائما يقتضي ان بعض ما يوصف بانه متحرك هذا الوصف
له يكون دائما وهذا مناقض للاولى فاذن لا ينتظم منهما قياس صادق المقدمات
والتعليل الصحيح لكون هذا التأليف ليس بقياس هو وقوع التناقض
فيهما واما التعليل بكذب الكبرى كما يقتضيه قول الشيخ فلا لان الكبرى
يكون كاذبة يستقيم ايضا على وجه وهو ان الصغرى لما وقعت قبل الكبرى
على الصادقة ثم اوقعت بكبرى تناقضها علم ان الثاني الكاذبة لان المتناقض

المناقشة كما قرر

لا ترى صادقا يكون لا محالة كاذبا وقد صرح الشيخ في بعض كتبه بهذا الوجه
وما ذهب اليه صاحب البصائر وهو ان التعليل ينبغي ان يكون اما بكذب الكبرى
واما باختلاف الاوسط الذي يخرج القياس عن ان يكون قياسا وذلك لانا
اذا جعلنا اللادوام في الكبرى جزءا من الموضوع حتى يصير القضية كل متحرك
لا دائما فهو متغير لم يكن الكبرى كاذبة بل كان الاوسط مختلفا فليس بشيء
وذلك لان هذا التقدير يخرج اللادوام عن ان يكون جهة والقضية عن
ان يكون موجهة وذلك غير ما نحن فيه وعلى التقديرين فان هذا التأليف ليس
بقياس لانه ليس بمنتج قوله بل يجب ان يكون الكبرى اعم اى اذا كانت الكبرى
عرفية مطلقة محتملة للدوام واللادوام فالواجب ان يحمل مع الصغرى الضرورية
على الدوام ليمكن اجتماعهما على الصدق وحينئذ يصير الاقتران من مقدمة
ضرورية وكبرى دائمة وقال الشيخ وحينئذ فان نتيجتها يكون ضرورية
لانه لم يعتبر هاهنا الفرق بين الضرورية والدائمة فان اعتبار الفرق يقتضي
كون النتيجة ضرورية اذا كانت الكبرى ضرورية بحسب الوصف او ضرورية
بحسب الذات ودائمة اذا كانت دائمة بحسب الوصف ولا دائمة بحسب الذات
قال وهذا ايضا استثناء وذلك لان النتيجة تخالف الكبرى في الجهة
فالشيخ استثنى موضعين وينبغي ان يلحق بهما موضعا آخر وهو ان يكون الكبرى
وقتية او وقتية فان النتيجة لا يكون وقتية وذلك لان الوصف
اذا اختص باحدى المقدمتين سقط اعتباره في النتيجة كما اذا قلنا كل
متحرك متغير ما دام متحركا وكل متغير جسم او قلنا كل انسان نائم وكل نائم ساكن

ما دام نامياً فان النتيجة حينئذ لا تكون وصفية انما اذا كانتا وصفيتين فا
لنتيجة تكون وصفية مثلهما ففي المثال الثاني من هذين المثالين لا تكون
النتيجة تابعة للكبرى واعلم ان مخالفة النتيجة للكبرى وان كانت تقع في
مواضع كثيرة بحسب اختلاط الجهات المذكورة الا ان جميعها يرجع الى هذه
الثلثة ومن ضبط هذه الاصول التي ذكرناها فقد يقدر على معرفة جميعها
مفصلا ان ساعده التوفيق والله المستعان

الشكل الثاني

اعلم ان الحق ان هذا الشكل لا قياس فيه عن مطلقتين بالاطلاق العام
ولا عن ممكنتين ولا عن مختلطة منهما ولا شك انه لا قياس فيه عن مطلقتين
موجبتين او سالبتين ولا عن ممكنتين كيف كانتا بل انما الخلاف وقع
في المطلقتين اذا اختلفتا بالسلب والايجاب فان الجمهور ظنوا
انه قد يكون منهما قياس يحفظ رأى من ذلك ثم في المطلقات العرفية والممكنة
فان الخلاف بينهما بعينه ذلك ومن قياس منهما عندنا في هذا الشكل
هذا الشكل لا ينتج مع الاتفاق في الكيف والجهة لان الانسان والفرس
يشتركان في حمل الانسانية عليهما وسلبها بالضرورة عنهما ولا يوجب ذلك
حمل احدهما على الآخر والانسان والناطق يشتركان ايضا في ذلك الحمل والسلب
بعينهما ولا يوجب سلب احدهما عن الآخر وذلك لان الاشياء المتباينة
وغير المتباينة قد تشترك في ان يحمل عليها او يسلب عنها جميعا شيء آخر فمن
شرط الانتاج ان يختلف الحكمان بحيث لا يصح جمعهما على شيء واحد حتى
يجب فيه تباين الطرفين ويفيد حكما سلبيا والجمهور ظنوا ان هذا الاختلاف

هو الاختلاف بالايجاب والسلب فحكموا بان الشرط في انتاج هذا الشكل
هو اختلاف المقدمتين بالكيف والحق ان المختلفتين في الكيف قد يجتمعان
على الصدق كما في المطلقات والممكنات ولا يلزم من اختلافهما تباين الطرفين
فاذن الاختلاف في الكيف كيف كان لا يكفي في حصول هذا الشرط ويحتاج
هذا الشكل في الانتاج الى شرط آخر وهو كون الكبرى كلية وذلك لان حصول
الشرط الاول مع جزئية الكبرى لا يقتضي الا المباينة بين الاصغر وبعض
الاكبر ولا يعلم هل بينهما ملاقاة في البعض الآخر ام لا فاذن لا يمكن ان يسلب
الاكبر عن الاصغر كما اذا حملنا الاسود على الغراب ولا عن بعض الحيوان
او عن بعض الناس فانه لا يلزم منه سلب الحيوان عن الغراب ولا حمل الانسان
عليه واذا تقررت هذه الاصول فنقول جمهور المنطقيين ذهبوا الى ان
المطلقات والوجوديات تنتج في هذا الشكل بشرط الاختلاف في الكيف
وبين الشيخ ان الحق انه لا قياس في هذا الشكل عنهما ولا عن الممكنات بسيطة
ولا مختلطة بعضها مع الاتفاق في الكيف فلا اتفاق واما مع الاختلاف
فيه فبما بينته قوله وذلك لان الشيء الواحد بل الشيئين المحمول
احدهما على الآخر قد يوجد شيء يحمل عليه او عليهما بالايجاب المطلق او يسلب
بالسلب المطلق وقد يوجب ويسلب معا عن كل واحد من جزئيات المعنى
الواحد او جزئيات شيئين احدهما محمول على الآخر ولا يوجب شيء من ذلك
ان يكون الشيء مسلوبا عن نفسه او احد الشيئين مسلوبا عن الآخر وقد يعرض
جميع هذا الشيئين المسلوب احدهما عن الآخر ولا يوجب ذلك ان يكون

احدهما محمولا على الآخر فلا يلزم من ذلك سلب ولا ايجاب فلا يلزم نتيجة
الشيء الواحد كالانسان قد يوجد شيء كالناطق يحمل عليه ويسلب عنه بالايجاب
والسلب المطلقين فيقال الانسان ناطق الانسان ليس بناطق والشيئان
المحمول احدهما على الآخر كالانسان والحيوان قد يوجد شيء كالناطق يحمل
عليهما ويسلب عنهما بالايجاب والسلب المطلقين فيقال الانسان ناطق
الحيوان ليس بناطق او الانسان ليس بناطق الحيوان ناطق وقد يوجب ويسلب
معا عن كل واحد من جزئيات المعنى الواحد فيقال كل واحد من الناس ناطق
او لا واحد من الناس بناطق او جزئيات شيئين محمول احدهما على الآخر ككل
واحد من الناس وكل واحد من الحيوان ولا يجب شيء من ذلك ان يكون
الانسان مسلوبا عن نفسه او الحيوان مسلوبا عن الانسان وقد يوجد
جميع هذا الشيئين المسلوب احدهما عن الآخر كالانسان والفرس وذلك
بان يقال الانسان ناطق الفرس ليس بناطق او على العكس ويقال كل واحد
احدهما ناطق ولا واحد من الآخر بناطق ولا يوجب ذلك ان يكون احدهما
محمولا على الآخر فلا يلزم من ذلك سلب وايجاب فلا يلزم نتيجة فاذن ليس
ما يأتلف من المطلقات والوجوديات بقياس والفاضل الشارح قرر النفي
الواحد بالجزئي الواحد كزيد والشيئين المحمول احدهما على الآخر بجزئيين كهذا
الانسان وهذا الناطق وفيه نظر لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يحمل
على جزئي آخر الا في اللفظ قوله والذي يحتجون به ذلك احتجاج
من المطلقتين المختلفتين الكيفية وكبراهما كلية بما سنذكره من تحرير

في المطلق العام والوجودي العام دون العرفية هناك اما العكس فلانها لا تنعكس
في السلب او الخلف باستعمال النقيض وشرائط النقيض فيها لا يصح فالقائلون
بان الاقتران من مطلقتين مختلفتي الكيفية قد ينتج يحتجون في بيان الانتاج
تارة بعكس السالبة ورد الشكل الى الاول وهو مبني على ان سوالب المطلقات
تنعكس وتارة بالخلف وهو قولهم في اقتران كل ج ب ولا شيء من ا ب انه
يصدق لا شيء من ج ا والا فليصدق نقيضه بعض ج ا ونضيفه الى الكبرى فينتج
من الاول ليس بعض ج ب وهو نقيض الصغرى وهذا مبني على ان المطلقات
تتناقض وقد بينا ان المطلقات لا تنعكس سوالبها وانها لا تتناقض في جميعها
فاذن قد بطل احتجاجهم قوله بل انما ينعقد من هذا الشكل من المطلقات
قياسات عن مقدمات فيها موجبة وسالبة اذا كانت سالبتها من شرطها ان تنعكس
او لها نقيض من بابها وقد علمت اي القضايا المطلقة السالبة كذلك هناك
اذا كان تأليف من مطلقتين او من ضروريتين او من مطلقة عامة ومن
ضرورية فالشرط ان تختلف القضيتان في الكيفية وتكون الكبرى كلية
لينعقد القياس في هذا الشكل انما ينعقد من مختلفات الكيفية بشرط ان تكون
السالبة بحيث تنعكس او يكون لها نقيض من بابها فالمطلقات المنعكسة وهي
العرفية العامة والوجودية والضروريات فانها تنتج بسيطة ومخلوطة وكذلك
خلط المطلق العام والوجودي بالضروري في هذه القضايا انما يكون
الشرط اختلاف الكيف وكلية الكبرى واعلم ان هذا قطعي لحصول ذلك
لان الضروري والمطلق اذا اختلط وكانت السالبة مطلقة فانهما تنتجان

ايضاً مع كون السالبة غير منعكسة كما سنذكره من بعد قوله والحكم في الجهة
للسالبة هذا بحسب مذاهب الظاهريين وذلك لانهم يثبتون الانتاج في هذا
الشكل بعكس السالبة ورد الشكل الى الاول وحينئذ يصير السالبة في الشكل
الاول كبرى ويكون اعتبار الجهة هناك على مذهبهم تابعة للكبرى فيكون هاهنا
تابعة للسالبة وسيبين الشيخ ان جهة التاليف من منعقدة وغيرها يكون ابدا
منعقدة سواء كانت الضرورية فيها موجبة او سالبة قوله والضرب الاول
منها هو مثل قولك كل ج ب ولا شيء من آ ب فلا شيء من ج آ لانا نعكس الكبرى
فيصير لا شيء من ب آ ونضيف اليها الصغرى فيكون الضرب الثاني من الشكل
الاول ويكون العبرة في الجهة للكبرى والثاني مثل قولك لا شيء من ج ب
وكل آ ب فلا شيء من ج آ لانا نعكس الصغرى ونجعلها كبرى فينتج فلا شيء
من آ ج ثم نعكس النتيجة ويكون العبرة للسالبة ايضا في الجهة فان كانت مطلقة
فما ينعكس اليه المطلق من المطلق والثالث منها مثل قولك بعض ج ب ولا شيء
من آ ب فليس بعض ج آ بيّنته بما عرفت والرابع منها مثل قولك ليس بعض
ج ب وكل آ ب ينتج ليس بعض ج آ والا فكل ج آ وكان كل آ ب فكل ج ب وكان
ليس بعض ج ب هذا خلف وله بيان غير الخلف وهو ان نفرض ذلك البعض الذي هو من
ج ليس ب د فيكون لا شيء من د ب وكل آ ب فلا شيء من د آ وبعض ج د فليس كل
ج آ ومن هاهنا علم ان العبرة للسالبة في الجهة فليس يمكن في هذا الضرب ان يبين
بالعكس لان الصغرى سالبة جزئية لا ينعكس والكبرى ينعكس جزئية فلا يلتئم
منهما قياس فانه لا قياس من جزئيتين في اعتبار الشرطين المذكورين اعني اختلاف

الكيف وكلية الكبرى يقتضي ان تكون الضروب المنتجة اربعة من جميع الستة عشر
لا غير لان الكبرى الموجبة لا يقترن اليها السالبتين كلية وجزئية والكبرى
السالبة لا يقترن الا بموجبتين كلية وجزئية وهي غير بيّنة وينتج سوالب فبيّنها
ليخرج بين الضرب الاول بعكس الكبرى ورد الشكل الى الاول ثم قال والعبرة في الجهة
للكبرى يعني بحسب الاغلب فان الحال فيها ما مر وبين الضرب الثاني بعكس
الصغرى وجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى لينتج عكس المطلوب من الاول
ثم عكس النتيجة ليحصل النتيجة المطلوبة ثم قال ويكون العبرة للسالبة ايضا
في الجهة لانها يصير كبرى الاول ثم قال فان كانت مطلقة فما ينعكس اليه
المطلق من المطلق اي ان كانت السالبة عرفية عامة كانت النتيجة ايضا
عرفية عامة لانها تنعكس كنفسها وان كانت عرفية مجموعة كانت النتيجة مما
ينعكس اليها وهو العرفية العامة مقيدا باللادوام في البعض كما سبق ذكره وبين
الضرب الثالث بما بين به الاول ولم يمكن بيان الرابع بالعكس لان السالبة
الجزئية لا ينعكس والموجبة الكلية ينعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين
فرجع في بيانه الى الخلف والافتراض اما الخلف فبان اضاف نقيض النتيجة
الى الكبرى فانتجا نقيض الصغرى او ما يمتنع ان يصدق مع الصغرى اذا كانت
الجهتان غير متناقضتين وقد يمكن بيان جميع الضروب بالخلف هكذا واما
الافتراض فبان يفرض البعض من ج الذي ليس ب د وسماه في المحصّل له قضيتان
احديهما لا شيء من د ب والثانية بعض ج د والقضية الاولى تجعلها
تكون جهة صغرى القياس لا هاهنا فان الحال لم تتغير الا بتغير الوضع وتبديله

الاسم وتعيين الموضوع وان افاد كلية الحكم لكنه لا يعتبر نسبة المحمول الى الموضوع
وتبديل الاسم لا يورث في المعنى فيحصل من اقتران القضية الاولى كبرى القياس
الضرب الثاني من هذا الشكل ينتج سالبة في الثالثة الجهة فيحصل من اقتران
القضية الثانية بهذه النتيجة تاليف على هيئة الضرب الرابع من الشكل الاول
ولا ينتج ما جهته تلك الجهة بعينها وذلك لان هذا التاليف وان كان شبيها
بالشكل الاول ليس بتاليف قياسي على الحقيقة فان الصغرى لا يشتمل على حمل
موضوع بل على اسمين مترادفين لشيء واحد وانما اوردت على هيئة قياسية
لا بالقوة اشتباه يعرض للاذهان من جهة تعيين الموضوع في القضية الاولى
لا لافادة شيء لم يكن معلوما والمراد ان يعلم هذا القياس والاقتران يختص بما يشتمل
على مقدمة جزئية فحصل من جميع هذا ان العبرة للسالبة كما كانت في الشكل
الاول للكبرى قوله هذا كله والمقدمتان ممكنتان فان اختلط ممكن ومطلق
وكان من الجنس الذي لا ينعكس فرجع الى ما اوردناه في منع انعقاد القياس من مطلقتين
من ذلك الجنس يوضح منع انعقاد القياس من هذا الخلط لما فرغ من بيان
التاليفات الكائنة من المطلقات والضروريات بسيطة ومختلطة وتذكر
ان الممكنات لا تنتج بسيطة فاراد ان يبين ههنا حكم اختلاطها بالمطلقات
والضروريات وبدأ بالمطلقات فذكر ان القياس من الممكنات والمطلقات
الغير المنعكسة لا ينعقد بغير ذلك البيان الذي بين فيه امتناع انعقاده
من المطلقات الغير المنعكسة فان الحكم فيها لا يختلف الا بالاعتبار
قوله وان كان من الجنس الذي نستعمله الآن والمطلق سالب فقد ينعقد



القياس اذا روعيت الشرائط فان كانت الكبرى كلية سالبة من باب
المطلق المذكور وكان الممكن موجبا او سالبا يرجع بالعكس الى الشكل الاول
او بالخلف فانتج وفي بعض النسخ او بالافتراض فانتج ولكن النتيجة هي التي
عرفتها في الشكل الاول واما الاختلاط من الممكنة والمطلقة المنعكسة فلا
يخلو اما ان يكون المطلقة سالبة او موجبة والاول لا يخلو اما ان تقع في الكبرى
او في الصغرى فان كانت الكبرى مطلقة سالبة فانها تنتج ممكنة عامة سواء
كانت الممكنة عامة او خاصة وسواء كانت المطلقة عامة او وجودية لان كل
الممكنة خاصة فسواء كانت موجبة او سالبة مثاله كل ج ب باحد الامكانين
ولا شيء من آ ب بالاطلاق المنعكس العام او الوجودي فبيانها اما بعكس الكبرى
الى المطلقة المنعكسة العامة لينتج من الشكل الاول لا شيء من ج ا بالامكان كما
ذكرنا وهو المطلوب واما بالخلف بان نقول ان لم يكن لا شيء من ج ا بالامكان
العام فبعض ج ا بالضرورة ولا شيء من آ ب بالاطلاق المنعكس فليس بعض ج
ب بالضرورة وكان كل ج ب بالامكان هذا خلف وانما يلزم ذلك بحسب
النتيجة في الشكل الاول ويصح ذلك اذا كانت المطلقة ضرورية سالبة ولا
يصح اذا كانت دائمة ويمكن ان يبين ذلك بوجه آخر وهو ان يجعل بعض
ج ا بالضرورة كبرى وكل ج ب بالامكان صغرى فينتج من الشكل الثالث
بعض ب ا بالضرورة كما يجيء وينعكس الى بعض آ ب في بعض اوقات كونه ا وهو
لا يصدق مع الكبرى فيلزم الخلف وان كانت الكبرى وجودية منعكسة
يحتاج الى تبيان في الخلف بل نقول ان نقيض النتيجة كاذبة لانها تناقض

كما ذكره في الشكل الاول واما الاقتران الذي عليه ما في بعض النسخ فقد يمكن البيان
بما اذا كانت الصغرى جزئية فالاظهر الخلف لانه لا مستند له الى الاقتران ههنا
لان الكبرى منعكسة اللهم الا ان يحمل الاقتران على ما يعم كون الممكن
بالفعل فيصير الاقتران من مطلقتين كبراهما سالبة منعكسة ثم يرد النتيجة
الى الامكان واما ان كانت الصغرى مطلقة سالبة فالكبرى تكون لا محالة
ممكنة موجبة وحكم هذا الاقتران يندرج فيما يجيء بعد هذا الكلام

قوله وان لم تكن سالبة بل موجبة كيف كان ذلك لم يكن قياسا الى
تفصيل لا يحتاج اليه معناه وان لم تكن الكبرى سالبة مطلقة بل
موجبة اما مطلقة او ممكنة لم يكن ذلك التاليف قياسا والممكنة الحقيقية
لما كانت سالبتها وموجبتها متلازمتين لم يكن الصغرى الى الايجاب والسلب
فيها معتبرا وانما قال ذلك لانا اذا قلنا لا شيء من ج ب بالامكان وكل
ا ب بالاطلاق لم يمكن الرد الى الشكل الاول بالعكس فان الصغرى غير منعكسة
والكبرى تعكس جزئية واذا قلنا لا شيء من ج ب بالاطلاق وكل ا ب بالامكان
او كل ج ب بالاطلاق ولا شيء من ا ب بالامكان انعكست الصغرى في الاول
ولم تنتج مع الكبرى لا شيء من ا ج بالامكان وهي غير منعكسة فالنتيجة غير حاصلة
وانعكست الكبرى في الاول والصغرى في الثاني جزئيتين فالنتيجة على جميع
التقديرات غير حاصلة ولا يمكن بيان شيء منها بالخلف لان اقتران نقيض
النتيجة وهو مطلق ج ا بالفعل مع كل واحد من المقدمتين لا ينتج ما ينافي
الاخرى فلذلك حكم الشيخ بانها لا يكون اقيسة وزعم صاحب الكتاب

ان اقتران الصغرى العرفية الوجودية السالبة بالكبرى الممكنة ينتج
موجبة جزئية ممكنة عامة وهو بناء على مذهبه اعني القول بانعكاس
الصغرى كنفسها فان عكسها مع الكبرى ينتج من الشكل الاول ممكنة عامة
سالبة وتنعكس موجبتها الى ما ادعاه قال ولا ينتج اذا كانت الصغرى عرفية
عامة سالبة على تقدير كونها ضرورية تنتج مع الكبرى الممكنة ضرورية
سالبة فيكون النتيجة محتملة للطرفين متنافيين فلذلك قوله بعد ما لم
نقول لا واحد من الكتاب بساكن الاصابع بل ما دام كاتبا وكل زنجي فهو بالامكان
ولا نقول بعض الكتاب بالامكان زنجي واما التفصيل الذي اشتمل عليه الشرح
ولم نذكره فقد قيل انه لو كانت المقدمتان مختلفتين في الوجود الذي هو مقيدة فيه
وكان احدهما الحكم فيه في وقت من اوقات كون الشيء ج فيكون فيه وجوب اولا
يكون والاخرى في كون ما هو ج دائما ما دام موصوفا بذلك ومعناه كون احدى
المقدمتين مطلقة بحسب الوصف والاخرى ذاتية بحسبه اي يكون احدهما
مطلقة وصفية والاخرى عرفية عامة او وجودية وينبغي ان تختلفا في الكيف
ان كانت المطلقة محتملة للدوام واما ان لم يكن محتملا اي يكون لا دائمة
بحسب الذات له فسواء اختلفتا او اتفقتا فانهما ينتجان مطلقة وصفية
لوجوب تباين الوصفين ولكن ان تكون الكبرى هي العرفية ومثاله ان نقول
على تقدير كون الكتاب جالسين ما دام كاتبين ويخلو الجالسين عن الكتابة
في بعض اوقات جلوسهم الجالس مدر ومحرك يده اي في بعض اوقات جلوسه
والكاتب يحرك على جميع اوقات كتابته فينتج ان الجالس مدر ويكون كاتبا

بعض اوقات جلوسه واما ان قلنا المقدمتين فلا ينتج ان الكاتب قد لا
يكون جالسا في بعض اوقات كتابته وبيان ذلك ان الوصف الذي قد يجتمع
مع شيء ما في وصف آخر وقد يخلو مما يلزم وصفا آخر فانه قد يخلو عن ذلك
الوصف الآخر ضرورة اما الذي يستلزم ما قد يخلو عن الوصف الآخر او ينافي
ما قد يجتمع معه فليس كذلك لاحتمال استلزام الوصف الآخر مع جواز الانفكاك
لازمه الاول عنه او اجتماع منافيه واعلم ان هذا الفصل انما هو من باب
اختلاط المطلقات المختلفة وقد استثناه الشيخ من باب اختلاط المطلقات
والممكنات في هذا الشرح بما في الكتاب في هذا الاختلاط واعلم ان الشيخ ذهب
في هذا البيان مذهب الجمهور والحق يقتضي ان المختلط من الممكن والمشروط
بالوصف ينتج بشرطين احدهما دوام المشروط بالوصف في كبرى القياس كما اذا
قلنا كل انسان متحرك بالامكان ولا شيء من النائم بمتحرك ما دام نائما
فانه ينتج لا شيء من الانسان بنائم بالامكان لان الصغرى تقتضي جواز اتصاف
الاصغر بما ينافي الاكبر فيلزم منه جواز خلوه عنه عند الاتصاف بما ينافيه
وكذلك اذا قلنا لا شيء من الانسان بساكن بالامكان وكل نائم ساكن
ما دام نائما لان الصغرى تقتضي جواز خلو الاصغر عما يلزم الاكبر فيلزم
منه جواز خلوه عنه فان الملزوم يرتفع عند ارتفاع اللازم واما اذا وقع
المشروط بالوصف في الصغرى فانه لا ينتج كما نقول كل كاتب يقظان ما دام
كاتبا ولا شيء من الانسان بيقظان بالامكان وكذلك نقول لا شيء من
الكاتب بنائم ما دام كاتبا وكل انسان نائم بالامكان ولا ينتجان سلب الانسان

من الكاتب وذلك لان المستلزم لما يمكن ان يخلو عنه الاكبر او المنافي لما
يمكن ان يجتمع مع الاكبر هنا هو وصف الاصغر لا ذاته وتنافي الاوصاف
لا يقتضي تنافي الموصوف بها والشرط الآخر ان يكون الجهتان بحيث لا
يمكن اجتماعهما على الصدق ان يكون بازاء الممكن ما يكون الحكم فيه بحسب
الوصف ضروريا وبازاء المطلق ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف دائما
واما ضروريا فانه قد يمكن اجتماع الممكن والعرفي على الصدق حتى يكون
الحكم دائما بحسب الوصف من غير ضرورية ولا يلزم من ذلك تناف اصلا
والفاضل الشارح قد حقق الاول من هذين الشرطين ولم يذكر الثاني
فاذا حصل هذان الشرطان فقد انتج المختلط من الممكن والمطلق المنعكس
ومن المطلق المنعكس وغير المنعكس سواء كانت المطلقة المنعكسة موجبة
او سالبة وسواء بينها بالرد الى الشكل الاول او بالخلف او لم [يبين]
شيء منها وهذا مما لم يذكره الشيخ واقول ايضا اذا كانت الكبرى وجودية
عرفية فالقياس ينتج مطلقة عامة سالبة مع اي صغرى اتفقت وذلك
لان النتيجة الدائمة الموجبة تناقض هذه الكبرى بمثل ما مر في الشكل الاول قبل
فلا يمكن ان يصدق نقيضها معها ابدا اذ لم يمكن ان يصدق قولنا بعض ج ا
دائما مع قولنا كل اب ولا شيء من ب ا ما دام ب لا دائما فمن الواجب ان يصدق
ابدا معه نقيضه وهو قولنا لا شيء من ج ا مطلقا وهذا مما لم يذكره احد منهم

قوله ويجب ان تقيس على هذا خلط الضروري بغيره اذا كان على هذه
الصورة اي اذا كانت السالبة ضرورية والموجبة غير ضرورية فانه

ينتج ويبيّن بالعكس والخلف كما مرّ في المطلقة المنعكسة اما اذا كانت الموجبة
ضرورية والسالبة غير ضرورية فانه ينتج ايضا ولكن يبيّن بالخلف دون العكس
قوله بعد ان نعلم ان في هذا الخلط زيادة قياسات وذلك لان اذا كانت
التالية من ممكنة صرفة وضرورية او من وجودية صرفة وضرورية
والكبرى كلية تم القياس ولو كانتا موجبتين معا او سالبتين معا فضلا
عن المختلفتين اما اذا اختلفتا والكبرى كلية فلما علمت واذا اتفقتا
فلانه اذا كان ج بحيث اينما صدق عليه كل بايجاب غير ضروري
فكان ب على كل ما هو ج غير ضروري او المفروض من ج غير ضروري وكان
ا غير لازمة عند ما كان كل ما هو ا فان ب ضروري عليه ان طبيعة ج او المفروض
منه مباينة لطبيعة ا لا يحمل احديهما على الاخرى ولا يصدق ذلك سواء كان
بعد هذا الاختلاط اتفاق في الكيفية الايجابية او الكيفية السلبية
وكذلك البعض من ج المخالف لا في ذلك ان كانت الصغرى جزئية ونعلم
ان النتيجة دائما تكون ضرورية السلب وهذا مما غفلوا عنه ومعناه
ان الضروري اذا اختلط بغير الضروري افاد التباين الذاتي بين حدي
المطلوب وانتج الضرورية السالبة وان اتفقت المقدمتان في الكيف فضلا
عن ان تختلفا فيها اما على تقدير الاختلاف فللبيانات المذكورة واما على
تقدير الاتفاق فلانك تعلم انه اذا كان ج الاصغر بحيث يصدق
الاوسط عليه كليا بايجاب غير ضروري او سلب غير ضروري حتى يكون الحكم
ب على كل ج لا بالضرورة او على المفروض من ج يعني على بعضه لا بالضرورة

وكان الاكبر بخلافه اي يكون الحكم ب على كل ا بالضرورة فانما يكون كل
ج او بعضه المفروض منه مباينا للاكبر الذي هو ا بالضرورة ولا يدخل
احدهما في الاخر ولا يمكن ذلك حتى يكون لا شيء من ج ا وليس بعض ج ا
بالضرورة وهو النتيجة سواء كان الحكمان الاولان ايجابيين كما في قولنا
كل انسان او بعض الحيوان متحرك لا بالضرورة وكل فلك متحرك بالضرورة
او سلبيين كما في قولنا لا شيء من الناس او ليس بعض الحيوان ساكنا
بالضرورة ولا شيء من الفلك بساكن بالضرورة فانهما ينتجان لا شيء
من الناس او ليس بعض الحيوان بفلك بالضرورة وعلى هذا التقدير يصير
الضروب المنتجة من هذا الاختلاط وما يجري مجراه ثمانية وهو معنى قوله
بعد ان نعلم ان في هذا الخلط زيادة قياسات وهذا مما غفل الجمهور عنه
الشكل الثالث الشرط في كون قرائن هذا الشكل منتجة ان يكون
الصغرى موجبة او في حكمها كما علمت وفيهما كلية ايتهما كان فانك تعلم
ان قرائنه حينئذ يكون ستة لكن الستة مشتركة في ان نتائجها انما
تجب جزئية ولا يجب فيها كلية فانك اذا قلت كل انسان حيوان وكل انسان
ناطق لم يلزم ان يكون كل حيوان ناطقا ولزم ان يكون بعضه ناطقا
بعكس الصغرى ثم لهذا الشكل ايضا في الانتاج شرطان احدهما كون الصغرى
موجبة او في حكم الموجبة اي يكون سالبة يلزمها موجبة كما مر في الشكل الاول
قبل وذلك لان الاصغر اذا كان ملاقيا للاوسط بالايجاب كان حكم
الاكبر الذي في الاوسط منه حكم الاوسط في ملاقاة الاكبر

جنسه وان كان مباينا للاوسط بالكلية كالفرس فانه مباين للانسان فلا نعلم
ان الاكبر المحمول على الاوسط هل يلاقيه كالحيوان او يباينه كالناطق فكذلك
المسلوب عنه كالصاهل نادة الحجر ونحوه والشرط الثاني ان تكون احدى المقدمتين
كلية وذلك لئلا يتحد موضوع الحكمين من الاوسط فيتعدى الحكم بالاكبر الى
الاصغر فانهما ان كانتا جزئيتين فقد احتمل ان يختلف المحكوم عليه من الاوسط
في المقدمتين كما تقول بعض الحيوان انسان وبعضه فرس او لا يختلف كقولنا
بعضه انسان وبعضه ناطق وهذان الشرطان لا يجتمعان الا في ست
من الستة عشر المحتملة وذلك لان الصغرى الموجبة الكلية يقترن بكل
واحد من المحصورات الاربع والموجبة الجزئية يقترن بالكليتين منها فتكون
الجميع ستة ولا ينتج الا جزئية لان الاصغر المحمول على الاوسط يحتمل ان
يكون اعم منه كالحيوان على الانسان وحينئذ لا يكون ملاقاة الاكبر كالناطق
ولا مباينته كالفرس الا للبعض الذي كان ملاقيا منه للاوسط وقياس
هذا الشكل ليس بكامل ولذلك قال الشيخ ولذا تحتاج الى ان يكون الاول كاملا بينا
قوله فاجعل هذا لك مقياسا في المركبات من كليتين واما اذا كانت الكبرى
جزئية لم تنعكس الصغرى لانها اذا عكست صارت جزئية فاذا قرنت الى
جزئي كان الاقتران من جزئيتين فلم يصح بل يجب ان تعكس الكبرى ثم النتيجة كما
قلته اى اجعل عكس الصغرى مقياسا للرد الى الشكل الاول لان هذا الشكل انما
يخالف الاول بوضع الحدود في الصغرى كما ان الثاني خالفه بوضع الحدود في
الكبرى وكلما كانت الكبرى كلية في هذا الشكل وعكست الصغرى ارتد الى

[Margin: [illegible]]

[Margin: ثم ينعكس عكس الصغرى ...]

اقترانه الى الاول ولو ان الشيخ قال فاجعل هذا مقياسا فيما كانت كبراه كلية
لكان اصوب من قوله في المركبات من كليتين واما اذا كانت الكبرى جزئية
فلا يفيد عكس الصغرى ولهذا ينعكس جزئية ولا قياس من جزئيتين بل ينبغي ان
نعكس الكبرى ونجعلها صغرى حتى يرتد الى الاول ثم نعكس النتيجة مثاله كل ج ب
وبعض ب ا ينتج بعض ج ا لان الكبرى ينعكس الى بعض ا ب وينتج مع الصغرى في
الضرب الثالث من الشكل الاول بعض ا ج وينعكس الى بعض ج ا قوله
واعلم ان العبرة في الجهة المختلطة وهي التي تعتبر في الشكل الاول انما هي
على قياس ما اوردناه اعنى الكبرى اما فيما يبين بعكس صغراه فذلك ظاهر
واما فيما يبين بعكس الكبرى فيبين ذلك بالافتراض بان نفرض بعض ب
الذي هو ا حتى يكون د فيكون كل د ا فنقول حينئذ كل د ب وكل ب ج
فكل د ج ونقرن اليه كل د ا فينتج بعض ج ا والجهة فيما يوجبه جهة قولنا
كل د ا الذي هو جهة بعض ب ا جهات المقدمات قد تبقى في نتايجها كما هي
وقد لا تبقى والباقية قد تكون بالاتفاق وقد لا تكون فما بالاتفاق كما
في نتيجة الاقتران من ممكنة ومطلقة عامتين في الشكل الاول فانها
اعتبارا في الصغرى ولو تكون الصغرى ممكنة عامة فانها لو كانت ممكنة
خاصة لكانت النتيجة ايضا عامة بل بالاتفاق وما ليس بالاتفاق كما
في نتيجة الاقتران من مطلقة ومشروطة ايضا في ذلك الشكل فانها انما
هي في الكبرى بالاصالة لا بالاتفاق بل لان الكبرى موجهة بتلك الجهة
والجهة المختلطة هي الباقية لا بالاتفاق ومعناه ان الاعتبار في الجهة

المختلطة وهي الجهات التي يعتبر في الشكل الاول ان تكون تابعة للكبرى
فانه في اقترانات هذا الشكل على قياس ما اوردناه هناك انما تكون للكبرى
اما فيما يبين بعكس صغراه فظاهر واما فيما يبين بعكس الانتاج بعكس الكبرى
فلانه يمكن بيان جهة النتيجة ثم انما يتم بعكس النتيجة والجهة بحالها
بعد العكس محفوظة فبين ذلك بالافتراض اي تبين ان النتيجة كالكبرى بالا
فتراض ايضا وذلك لانهما ينتجان الموجبة الجزئية في ضرب واحد وهو قولنا ان كل
ب ج وبعض ب ا وذلك بان نعين البعض من ب الذي هو ا بالفرض د
فيحصل لنا قضيتان احديهما كل د ب والثانية كل د ا والاولى تشتمل
على اسمين مترادفين كما ذكرنا والثانية هي الكبرى بعينها وجهتها تلك الجهة
لانها انما صارت كلية من تضييف الاولى الى صغرى القياس فينتج على هيئة الشكل
الاول كل د ج ويكون الجهة جهة صغرى القياس بعينها ثم تضيف هذه النتيجة
الى القضية الثانية ليحصل منها الضرب الاول من هذا الشكل وينتج تابعة
للكبرى قوله والذين يجعلون الحكم بجهة الصغرى فانهم يحتجون بان
الصغرى يصير كبرى عند عكس الكبرى فيكون الحكم لجهتها ثم يعكس فيكون الجهة
بعد العكس جهة الاصل وانما غلطوا بسبب انهم يحسبون ان العكس يحفظ
الجهات وانت قد علمت خطاءه ثم الظاهريون من المنطقيين يجعلون
جهة نتيجة الاقتران من كليتين موجبتين تابعة للاشرف منهما وذلك
بعكس الاخس والرد الى الشكل الاول ثم الى مع الاحتياج الى عكس النتيجة وعكسها
وكانوا يعتقدون ان العكس يحفظ الجهة وان كانت احدى المقدمتين سالبة

جعلوا النتيجة تابعة لها لانه السالبة لا يكون في الاول الا الكبرى وان كانت
الكبرى جزئية كما في هذا الضرب الذي نتكلم فيه جعلوها تابعة للصغرى
لان الجزئية لا تصير كبرى الاول بعد ذلك لاعتقادهم ان الجهة في الكل
الاول تابعة للكبرى والشيخ رد عليهم في هذا الموضع بان هذا البيان
محتاج الى عكس النتيجة والعكس مما لا يحفظ الجهات كما بيناه قوله
وقد بقي مما لا يبين بالعكس وذلك حيث يكون الكبرى جزئية سالبة فانها
لا تنعكس وصغراها تنعكس جزئية فلا يقترن فانه بل انما تبين بطريق الخلف
او بطريق الافتراض اما طريق الخلف فان نقول ان لم يكن ليس بعض ج ا فكل
ج ا وكان كل ب ج فكل ب ا وكان ليس كل ب ا هذا خلف واما طريق الافتراض
فانه نقول ليكن البعض الذي هو ب وليس ا هو د فيكون لا شيء من د ا
ثم انت من نفسك واعتبر الجهات مما يوجد الكبرى فانهم قد تبين متى
متفرعين من النسبة المذكورة بالعكس وتطلب المقدمتان وبقي ضرب واحد هو
الذي يكون صغراه موجبة كلية وكبراه سالبة جزئية وهو لا يمكن ان يبين
بذلك لان الصغرى ينعكس جزئية فيصير الاقتران من جزئيتين والكبرى لا
ينعكس اصلا فينبغي ان يبين بالخلف او الافتراض اما الخلف فكما ذكرناه وقد
يمكن ان يبين بسائر الضروب وبيانه وهو باقتران الصغرى بنقيض النتيجة ابدا
لينتج ما يضاد او يناقض الكبرى فيظهر الخلف والافتراض هو الذي فرض بعضه
واحاله بانه على ما مضى واعتبار الجهة بالكبرى كما مر قوله فيكون
والثالث من
قرائنه اربعة الاول من كليتين موجبتين الثاني من موجبتين والصغرى

من موجبتين والكبرى جزئية الرابع من كليتين والكبرى سالبة الخامس من
موجبة جزئية صغرى وكلية سالبة كبرى السادس من كلية موجبة صغرى
وجزئية سالبة كبرى وهذه ثمرة خامسة ه لما فرغ من بيان احكام الشكل
الثالث صدّر عقيبه والترتيب الذي ذكره هو بحسب تقديم الايجاب على السلب
وليس بمشهور ومن حيث تقديم الكلية ايضا على الجزئية يحصل ثاني الضروب ما
جعله الشيخ رابعا وهو الاشهر واعلم ان هذا الشكل لا يخالف الشكل الاول
الا في حكمين احدهما ان الصغرى الضرورية ان ناقض الكبرى العرفية الوجودية
حكمنا فانا نقول كل كاتب بالضرورة انسان وكل كاتب يقظان لا دائما بل
ما دام كاتبا والثاني ان العرفيتين لا ينتجان عرفية بل مطلقة وقضية كما
نقول كل كاتب يقظان وبعض مباشر القلم ما دام كاتبا ولا نقول بعض اليقظان
مباشر القلم ما دام يقظان بل في حين دون حين بعضيته قد اتينا على بيان ما اشتمل
عليه الكتاب من احكام المطلقات في الاشكال الثلثة واضفنا اليها ما امكن
ان يضاف اليه مما ليس فيه ولم نتعرض للشكل الرابع لانه ليس مما يذكره الكتاب
ولا استقصاء التمام في هذه المباحث يستدعي كلاما ابسط من هذا وهو
ملتزم بموضع لا يلزم فيه مسامحة كلام آخر والله الموفق **النهج الثامن**
في القياسات الشرطية وفي نتايج القياس **اشارة** الى الاقترانات الشرطية
انا سنذكر بعض هذه ونعرّف عما ليس قريبا من الطبع منها بعد استيفائنا جميع ذلك
في كتاب الشفا وغيره ه سائر الاقترانات اما ان تكون مؤلفة من المتصلات
او من المنفصلات او منهما معا او من المتصلات والحمليات او من المنفصلات

والحمليات والشيخ لما اقتصر في هذا الكتاب على ايراد البعض مما هو قريب من
الطبع لم يورد المؤلفة من المنفصلات ولا من المتصلات والمنفصلات لان
جميعها بعيدة عن الطبع وابتدأ بالمؤلفة من المتصلات فنقول قبل الشروع
في ذلك المتصلات كما قلنا اما لزومية واما اتفاقية واللزومية اما في نفس
الامر بحسب الطبع واما بحسب اللفظ والوضع والاول كقولنا ان كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود والثاني كقولنا ان كان الانسان فرسا فهو صهال فان
هذه القضية ليست بحقة من حيث اشتمالها على وضع كاذب وهي حقة من
حيث اللزوم اللفظي بحسب ذلك الوضع والتناقض فيها انما هو بحسب خلاف
في الكيف والكم في الحمليات وبحسب اعتبار الحال في اللزوم والاتفاق فالا
ستصحابية الشاملة للزوم الصادق المقدم والاتفاق يتناقض [illegible]
بينهما وذلك ان الكلية الموجبة منها تفيد المصاحبة الدائمة والكلية السالبة
تفيد عدم المصاحبة على الدوام والجزئية تفيد المصاحبة او عدمها في وقت
من الاوقات وتصدق مع الكلية الموافقة لها في الكيف فالاستصحابية
الجزئية الايجابية تصدق مع المصاحبتين الدائمة واللادائمة وهي مناقضة
للسلبية الكلية والاستصحابية الجزئية السلبية تصدق مع عدم المصاحبة
الدائمة واللادائمة وهي مناقضة للايجابية الكلية واما اللزومية فمنها
ما يقتضيها الاحتمالية المخالفة الشاملة للزوم المخالف وامكان الطرفين لان
اللزوم ههنا الضرورة في الحمليات والاحتمال شبه الامكان الاعم وهي
لسالبة اللزوم لا لازمة السلب ويسمى بالسالبة اللزومية ولما الاتفاقية

المحضة فيناقضها امّا اللزومية الموافقة او الاستصحابية المخالفة على
الوجه المذكور ونامرو هي سالبة الاتفاق ويسمى بالسالبة الاتفاقية
واما العكس فيها فاللزومية السالبة الكلية ينعكس كنفسها على قياس الضروريات
ملك ... لوجاز استلزام تاليه لمقدمه امتنع انفكاك مقدمه عن تاليه
في تلك الحال ما تقدم حكم الاصل والاتفاقية السالبة الكلية لا ينعكس اذا
اشترط فيها صدق المقدم كما في الموجبة وذلك لانا نقول ليس البتة اذا كان
البياض مفرقا للبصر فالاضداد مجتمعة ولا يمكن ان يقال ليس البتة اذا كانت
الاضداد مجتمعة فالبياض كذا لان وضع المقدم ممتنع وينعكس اذا لم يشترط
ذلك فيه ويقاس الاستصحابية عليه واما الموجبات فجميعها ينعكس جزئية
والا لصدقت الكلية السالبة وينعكس كنفسها على الوجه المذكور فيكون
العكس اما مضادا او مناقضا للاصل فيلزم الخلف والسوالب الجزئية لا ينعكس
لانا نقول قد لا يكون اذا كان زيد يحرك يده فهو كاتب ولا يمكن ان يقال
قد لا يكون اذا كان زيد كاتبا فهو يحرك يده واما المنفصلات فقد تبين فيما مضى
بشرط الاختلاف في الكيف والكم وان تعلم عنادها في نقايضها اي عنادا
كان ولا مدخل للعكس فيها لان اجزاءها ربما يكون اكثر من اثنين وربما
لا يتمايز بالطبع هذا ما اردنا تقديمه وهو بيان ما اشار اليه الشيخ في اشارات
بقوله ويجب عليك ان تجري امر المنفصل في الحصر والاهمال والتناقض
والعكس مجرى الحمليات ويرجع الى الشرح **قوله** ونعود الى المتصلات
فنقول يتالف منها اشكال ثلثة كاشكال الحمليات يشترك في تال او مقدم ويفترق

المتصل و ح

تاليا ومقدم كما كان في الحمليات يشترك في موضوع او محمول ويفترق
بموضوع او محمول والاحكام تلك الاحكام ومثال الشكل الاول كلما كان
اب فجد وكلما كان جد فهز ينتج كلما كان اب فهز ومثال الشكل الثاني كلما
كان اب فجد وليس البتة اذا كان هز فجد ينتج فليس البتة اذا كان اب فهز
ويبين اما بالعكس او بالخلف على ما تقدم ويبين الضرب الاخير منه بالافتراض
وهو ان يعين الحال الذي يكون فيها اب وليس جد وليكن هي عند ما يكون
حط فيحصل منه قضيتان احديهما ليس البتة اذا كان حط فجد والثانية
قد يكون اذا كان اب فحط ويؤلف القياسان المذكوران منهما على ما مر
ومثال الشكل الثالث كلما كان جد فاب وكلما كان جد فهز ينتج قد يكون
اذا كان اب فهز والبيان بالعكس والخلف والافتراض شبيه بما تقدم
اللزوميات قل ما يقع في التأليف ... لا يعتد في الاكثر بالاتفاقيات علما
مكتسبا واللزوميات اللفظية لا تستعمل الا في الالزاميات الجدلية او الخلف
كما يقال على من زعم ان الاثنين فرد كلما كان الاثنان فردا فهو عدد وكل
ما كان الاثنان عددا فهو زوج فكل ما كان الاثنان فردا فهو زوج فانها
لا يفيد سوى الالزام او النقض واعترض على القول بانتاج هذا الصنف بجواز
عدم اجتماع مقدمة الصغرى وملازمة الكبرى على تقدير واحد كما في هذا المثال
واجيب عنه بان اجتماعهما على الصدق ليس بشرط في انعقاد القياس
قوله وقد يقع الشركة بين حملية ومتصلة مثل قولنا الاثنان عدد وكل
عدد اما زوج واما فرد في استخراج الاحكام وهذا مما سلف تحقيقه كذلك

يشترك منفصلين مع حمليات مثل قولك وهذا المعنى ليكن آ اما ان
يكون ب واما ان يكون ج واما ان يكون د وكل ب و ج و د هو ه وكل آ
هو ه واستخراج الاحكام في هذا ايضا مما سلف سهل هذا التأليف ان كان
الشركة فيه للحملية مع جميع اجزاء المنفصلة فلا يكون قريبا من الطبع واذا كان كذلك
فالحملية قد يقع صغرى وقد يقع كبرى والاول ان كان على هيئة الشكل الاول
ينبغي ان يكون الحملية موجبة والمنفصلة موجبة كلية غير مانعة الجمع كلية الا
جزاء ويكون المنتج ادونه عرفت مثاله الاول كل آ ب وكل ب دائما اما ج واما
د ينتج منفصلة كلية موجبة الاجزاء كليتها وهي دائما كل آ اما ج واما د ومثاله
الثاني كل آ ب ولا شيء من ب اما ج واما د ينتج منفصلة كلية سالبة الاجزاء كليتها
وعليه يقاس الضربان الباقيان وان كان على هيئة الشكل الثاني فينبغي ان
يكون المنفصلة موجبة كلية اجزاءها كلية مخالفة الكيف للصغرى وينتج منفصلة
موجبة سالبة الاجزاء كقولنا في الضرب الاول كل ج ب ودائما اما لا شيء
من آ ب واما لا شيء من د ب فدائما اما لا شيء من ج آ واما لا شيء من ج د و الضرب
الثاني لا شيء من ج ب ودائما اما كل آ ب واما كل د ب فدائما اما لا شيء من ج آ
واما لا شيء من ج د وعلى هذا القياس واما على هيئة الشكل الثالث فعلى قياسها
مثاله كل آ ب ودائما كل آ اما ج واما د ينتج بعض ب اما ج واما د واما
اذا كانت الحملية كبرى فينبغي ان يكون عددها عدد اجزاء الانفصال
وحينئذ اما ان يكون مشتركة في المحمول او لا يكون فان كانت وكان اجزاء
المنفصلة مشتركة في الموضوع فهي ينتج في الشكلين الاولين حملية ويكون الاول

في قوة التأليف من الحمليات وينعقد على هيئة الاشكال الثلاثة مثال الضرب
الاول من الشكل الاول كل آ اما ب واما ج وكل ب د وكل ج د فكل آ د مثال
الضرب الثاني كل آ اما ب واما ج ولا شيء من ب ولا من ج د فلا شيء من آ د
وهذا هو الاستقراء التام المسمى بالقياس المقسم ومثال الضرب الاول
من الشكل الثاني كل آ اما ب واما ج ولا شيء من د ب ولا شيء من د ج
فلا شيء من آ د والشكل الثالث بعيد عن الطبع لا نخرج مثل ذلك واما
ان لم يكن الحمليات مشتركة في المحمول فقد ينتج منفصلة غير حقيقية كقولنا
دائما آ اما ب واما ج وكل ب د وكل ج ه فدائما آ اما د واما ه وبيان هذه
المباحث بالاستقصاء يستدعي كلاما ابسط قوله وقد تقترن
الشرطية المتصلة مع الحملية واقرب ما يكون من ذلك الى الطبع ان يكون
الحملية يشارك تالي المتصلة الموجبة على احد انحاء شركة الحمليات فيكون النتيجة
متصلة مقدمها ذلك المقدم بعينه وتاليها نتيجة التأليف من التالي الذي
كان مقترنا بالحملية ومثاله ان كان آ ب فكل ج د وكل د ه ينتج منه
ان كان آ ب فكل ج ه وعليك ان تعد سائر الاقسام مما علمته الحملية
في هذه الاقترانات اما ان يقع صغرى او كبرى وعلى التقديرين يشاركه
المتصلة اما في مقدمها او تاليها فهذه اقترانات اربعة اشار منها بترتيب
من الطبع الاول لما اورده الشيخ وهو ان يكون الحملية كبرى ومشاركتها
للمتصلة في تاليها والمتصلة موجبة وينتج متصلة مقدمها ذلك المقدم وتاليها
النتيجة التي يكون من اقتران التالي لو فرض منفردا بالحملية مثال الضرب

الاقترانين الشكل الاول اذا ان كان اب فكل ج د وكل د ه فان كان ا ب فكل ج ه
مثال الضرب الاول من الشكل الثاني ان كان ا ب فكل ج د ولا شيء
من ه د فان كان ا ب فلا شيء من ج ه وعلى هذا القياس واتما افرد الشيخ هذا
الاقتران من قياس الخلف ليحمل اليه على ما سيأتي والاقتران الثاني ان يكون
الحملية صغرى والاشتراك ايضا في التالي والمتصلة موجبة كقولنا كل ج ب
فان كان ه ز فكل ب ا وباقي الاقترانات بعيدة عن الطبع **قوله** ومما يقع
مثل هذا التأليف بين متصلتين يشارك احديهما التالي الاخرى فان كان
ذلك التالي متصلة ايضا فيكون مناسبة هذا القياس واما تميم القول في
الاقترانات الشرطية فلا يليق بالمختصر اه التأليفات المذكورة تركبات
من الشرطيات المؤلفة من الحمليات اما الشرطيات المؤلفة من سائر القضايا
فقد يتعادى بحسب التأليف وهذا النوع الذي اشار اليه الشيخ من ذلك
القبيل وهو يكون من اقتران متصلتين او ... وهي الصغرى مؤلفة من قضيتين
احديهما وهي التالي متصلة والقضية الاخرى وهي الكبرى متصلة من حمليتين
وتنتجان متصلة كالصغرى مثاله ان كان ا ب فكلما كان ج د فه ز وكل
ما كان ه ز فح ط فان كان ا ب فكلما كان ج د فح ط وهذا الاقتران ايضا
يقع على اربعة انواع كالذي يشابهه مما مر ويكون على قياسه وانما افرد
الشيخ هذا الصنف دون الخلف في المتصلات الذي يرتبين الاقترانات
المتصلة انما يحمل اليه **اشارة** الى قياس المساواة انه ربما حذف من احكام
المقدمات اشياء تسقط ويبنى القياس على صورة مخالفة للقياس مثل قولهم

Margin (right): ب انتج ان كان ه د فكل ج

ج مساو لب وب مساو لا فج مساو لا وقد سقط منه ان مساوي المساوي
مساو وعدل بالقياس عن وجهه من وجوب الشركة في جميع الاوسط
الى وقوع شركة في بعضه اه هذا القياس له اشباه كثيرة كما يشتمل على المماثلة
المشابهة وغيرهما وكقولنا الانسان من النطفة والنطفة من العناصر
فالانسان من العناصر وكذلك الشيء في الشيء والشيء على الشيء وما يجري مجراهما
وهو غير منتج الا بالنظر الى الحدود المرتبة في القياس المنتج لهذه النتيجة وذلك
لان الجزء من محمول الصغرى جعل موضوعا في الكبرى فالاوسط ليس بمتكرر
فهو معدول عن وجهه الى وقوع الشركة في بعض الاوسط ولذلك اعلان لا يحوي
يسمى باسم ويجعل عليه قانونا يرجع اليه في امثاله وهو يمكن ان تعدّ في القضايا
المفردة ويمكن ان يعد في المركبة وبيانه ان قولنا ا مساو لب قضية موضوعها
ا ومحمولها مساو لب ولما كان مساو لج محمولا على ب في القضية الاخرى امكن
ان يقام ب كما ذكرناه في النمط السابع وحينئذ يصير قولنا مساو لمساو
بدلا عن قولنا مساو لب في حكمه فان جعلنا موضعهما في القضية كالمعنى
مترادفين كان قولنا ا مساو لب وقولنا ا مساو لمساو لج في القوة قضية
واحدة ويضيف الى الثانية التي هي في قوة الاولى قولنا مساوي المساوي
لج مساو لج ينتج ان ا مساو لج ويكون هذا القياس بهذا الاعتبار مفردا اما
ان جعلنا هما اسمين متباينين احدهما محمولا على الاخر حتى لا يكون القضيتان
المذكورتان في القوة قضية واحدة فالتأليف من قولنا ا مساو لب و
ب مساو لمساو لج لان ب هو المساوي لج ينتج فا مساو لمساو لج ثم نضيف

اليها الكبرى المذكورة وهي قولنا ومساوي المساوي لـ ج مساو لـ ج ينتج فا مساو
لـ ج وبهذا الاعتبار يكون هذا القياس مركبا من قياسين فاذن كان قولنا
ا مساو لـ ب على التقدير الاول جزءا من صغرى القياس وعلى التقدير الثاني صغرى
القياس الاول نفسها وقولنا ب مساو لـ ج ليس جزءا للقياس بل هو بيان
حكم ما للباء الذي هو جزء من احد حدود القياس وبه يتم القياس وبالجملة
ومساوي المساوي مساو وهي كبرى محذوفة دائما اوردها الشيخ قبل الاستثنائية
الاستثنائية ليعلم انه غير متعلق بها بسيطا كان او مركبا فانه اما مفرد
او مركب من اقترانين وتحليل القياس وتركيبه من توابع القياس الاقتراني اشارة
الى القياسات الشرطية الاستثنائية لما كانت الاستثنائية هي ما يكون
احد طرفي النتيجة مذكورا فيها وان جزأين يكونان مقدمة بعينها فلا بد ان يكون
جزأين مقدمة والمقدمة التي تكون جزءا حاصلة منها شرطية فيكون احدى
مقدمتي هذا القياس شرطية وتكون الاخرى مشتملة على وضع ما يقتضي وضع
الجزء الذي فيه النتيجة او رفعه مجردا عن الشرط فيكون هي الجزء الآخر وهي
اخرى مقرونة باداة الاستثناء مكررة تارة حال كونها جزءا من الشرطية
وتارة حال كونها استثناء وهي بمنزلة الاوسط المكرر في الاقترانيات
الا ان بعد حذفه هو الذي فيه النتيجة فالقياس الاستثنائي مركب من شرطية
واستثنائية قوله القياسات الاستثنائية اما ان يوضع فيها
متصلة ويستثنى اما عين مقدمها فينتج عين التالي مثل ان كان
الشمس طالعة فالكواكب خفية لكن الشمس طالعة فالكواكب خفية او نقيض

تاليها فينتج نقيض المقدم مثل ان نقول ولكن الكواكب ليست بخفية ينتج فالشمس
ليست بطالعة ولا ينتج غير ذلك المتصلة التي تقع في الاستثنائية لا تكون
الا لزومية والتي وضعها الشيخ موجبة وهي تنتج باستثناء عين مقدمها عين تاليها
وباستثناء نقيض تاليها نقيض مقدمها لان وضع الملزوم يوجب وضع اللازم
ورفع اللازم يوجب رفع الملزوم ولا ينتج غير ذلك اي لا باستثناء عين التالي
ولا باستثناء نقيض المقدم وذلك لان التالي يحتمل ان يكون اعم من المقدم فلا يلزم
من وضعه او من رفع ما هو اخص منه شيء والسالبة كقولنا ليس البتة اذا كان
زيد يكتب فيده ساكنة ينتج باستثناء عين كل جزء نقيض الآخر كقولنا لكنه يكتب
فيده ليست ساكنة لكن يده ساكنة فهو لا يكتب ولا ينتج باستثناء النقيض شيئا
لان كون هذه المتصلة في قولنا كلما كان زيد يكتب فليست يده ساكنة الشيخ
قد اقتصر على الموجبة لان السالبة ترجع في الحقيقة الى الموجبة قوله
او يوضع فيها منفصلة حقيقية ويستثنى عين ما يتفق فيها فينتج نقيض الآخر مثل ان
هذا العدد اما تام واما ناقص واما زائد لكنه تام فينتج نقيض الباقي او يستثنى نقيض
ما يتفق فيها فينتج عين الباقي واحدا كان او اكثر مثل انه ليس بتام فهو اما زائد
واما ناقص حتى يستوي في الاستثنائين فيبقى فيهما واحدا او يوضع فيها منفصلة
غير حقيقية فاما ان تكون مانعة الخلو فقط فلا ينتج الا استثناء النقيض الآخر
مثل قولهم اما ان يكون زيد في الماء واما ان لا يغرق لكنه غرق فهو في الماء
لكنه ليس في الماء فهو لم يغرق ومثل قولهم اما ان لا يكون هذا حيوانا واما ان
لا يكون نباتا لكنه حيوان فليس بنبات او لكنه نبات فليس بحيوان واما ان يكون

المنفصلة من الجنس الذي الغرض فيه منع الجمع فقط ويجوز ان يرتفع الجزآ
معا وقد يسمونها الغير التامة الانفصال او العناد وحينئذ انما ينتج
منها استثناء العين ويكون النتيجة نقيض الباقي فقط مثل قولك اما ان يكون
هذا حيوانا واما ان يكون شجرا في جواب من قال هذا حيوان شجر والمنفصلة
الحقيقية ينتج عين كل جزء نقيض الباقي لكونها مانعة الجمع ونقيض كل جزء عين
الباقي لكونها مانعة الخلو ونتيجة ذات الجزئين تكون حملية ونتيجة ذات الاجزاء
الكثيرة اذا حصلت باستثناء نقيض جزء واحد فهي تكون منفصلة من اعيان
الباقية من الاجزاء واذا حصلت باستثناء عين جزء واحد فهي اما ان تكون منفصلة
مانعة من الباقية او حمليات بعددها يشتمل كل واحدة منها على نقيض جزء واحد منها
والمنفصلة الغير الحقيقية ان كانت مانعة الجمع فقط فهي تنتج بالعين دون
النقيض وان كانت مانعة الخلو فقط فهي تنتج بالنقيض دون العين وجميع ذلك
ظاهر مما مر وهذه القياسات كاملة غنية عن البيان والمنفصلة التي لا تتناهى
لا ينتج اصلا لامتناع اشتمالها على اجزاء غير متناهية **اشارة**
الى قياس الخلف قياس الخلف مركب من قياسين احدهما اقتراني والاخر استثنائي
مثاله قولنا ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا فقولنا كل ج ب صادق
وكل ب د على انها مقدمة بينة او شك فيها او بينت بقياس فينتج
منه ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا فكل ج د ثم ناخذ هذه النتيجة
ونستثني نقيض المحال وهو تاليها فنقول لكن ليس كل ج د فينتج نقيض
المقدم وهو انه ليس قولنا ليس كل ج ب صادقا بل هو صادق والمعلم الاول

وورد قياس الخلف في القياسات الشرطية ولم يوجد في التعليم الاول شرطية
غير الاستثنائية ولذلك سماها عامة المنطقيين بالقياسات الشرطية
على الاطلاق وظن الشيخ ان الاقترانيات الشرطية كانت مذكورة في كتب
مفردة لم ينتقل الينا اعتمادا مجردا اقتضاه حسن ظنه بالمعلم الاول ولما
اراد المتاخرون تحليل هذا القياس ورده الى الاقيسة المذكورة عسر ذلك
عليهم فاختلفوا فيه كل الاختلاف وما استقر عليه راي الشيخ انه مركب من قياسين
احدهما اقتراني شرطي والاخر استثنائي مركب من متصلة اما الاقتراني فمركب
من متصلة وحملية تشاركها في تاليها ويكون مقدم المتصلة هو فرض المطلوب
غير حق وتاليها ما يلزم من ذلك وهو وضع نقيض المطلوب على انه حق والحملية
هي مقدمة غير متنازع فيها تقترن بنقيض المطلوب على هيئة منتجة ينتجان
متصلة مقدمها مقدم المذكور وتاليها نتيجة الاقتران المذكور وهي مناقضة
لحكم متفق عليه واما الاستثنائي فمؤلف من المتصلة التي هي نتيجة القياس
الاول واستثني فيه نقيض تاليها الذي كذبه الحكم المتفق عليه لينتج نقيض
مقدمها الذي هو فرض المطلوب غير حق فيكون النتيجة كون المطلوب حقا
فظاهر انه يحتاج الى مقدمتين مسلمتين احديهما ما جعلت كبرى الاقتراني
والثانية هي الحكم المتفق عليه فقياس الخلف ياتلف من نقيض المطلوب
ومن هاتين المقدمتين والفاظ الكتاب ظاهرة والمطلوب في المثال المذكور
فيه ليس كل ج ب ونقيضه كل ج ب والمقدمة الاولى كل ب د والثانية اعني
الحكم المتفق عليه ليس كل ج د وقوله في النتيجة الاخيرة ليس قولنا ليس كل

ج ب صادق فقابل هو صادق اى ليس لا كل ج ب الذى وضعنا
او لا صادقا فقولنا ليس كل ج ب الذى ادعيناه صادقا صادق وهذا
وجه صحيح لا شبهة فيه الا ان راى بعض المتأخرين لم يستقر عليه وذلك
لانا اوردنا ولان المعلم الاول عدّ هذا القياس فى الاستثنائيات وهذا
يقتضى كونه مركبا من الاقترانى والاستثنائى فكيف يعد فيها ما الذى منها
وثانيا ان الاقترانات الشرطية لم تكن مذكورة فى كتابه وكيف يذكر المركب
من غير ذكر اجزائه فان الشيخ افضل الدين محمد بن حسن المرزوقى المعروف
بالقاضى ذهب الى ان هذا القياس هو قياس استثنائى من متصلة مقدمها
نقيض المطلوب ويحتاج فى بيان تاليها المقدمة الى حملية مسلمة مثلا المطلوب
هو ليس كل ج ب والحملية المسلمة هى كل ب د ومقدم المتصلة هو كل ج ب
فنقول لما كان كل ب د فان كان كل ج ب فكل ج د ومعلوم ان يكون هذا
مع الحملية المسلمة منتجا لهذا التالى ثم يستثنى نقيض التالى بقولنا ولكن
ليس كل ج د فينتج فليس كل ج ب فهذا وجه تحليله والحاصل ان الخلف هو اثبات
المطلوب بابطال لازم نقيضه المستلزم لابطال نقيضه المستلزم له وثانيا
وربما لا يحتاج فيه الى تاليف قياس لبيان التالى مثلا اذا كان المطلوب
لا شىء من ج ب بالاطلاق العام وكانت المقدمة المسلمة هى كل ب ا
لا دائما بل ما دام ب فنقول لو لم يكن المطلوب حقا لكان نقيضه حقا
وهو ج ب دائما حقا لكنه ينافى المقدمة المذكورة بالعكس فهو ليس
فالمطلوب حق والخلف اسم للشىء الردى والمحال ولذلك سمى القياس

به وهذا التفسير اشبه مما يقال انه سمى به لانه يأتى المطلوب من خلفه
اى من وراءه الذى هو نقيضه وهذا ما ذكره الشيخ فى موضع آخر وهو يقابل
المستقيم فالقياس المستقيم يتوجه الى اثبات المطلوب اولا ويتألف
مما يناسب المطلوب ويشترط فيه تسليم المقدمات او ما يجرى مجرى التسليم كالا
صول الموضوعة فى مبادى العلوم والمطلوب فيه لا يكون موضوعا اولا والخلف
لا يتوجه الى اثبات المطلوب اولا بل الى ابطال نقيضه ويشتمل على ما يناقض
المطلوب ولا يشترط فيه التسليم بل كون المقدمات بحيث لو سلمت انتجت
ويكون المطلوب فيه موضوعا اولا ثم ينتقل الى نقيضه وعكس القياس وشبه
الخلف لانه ايضا ينعقد من اقتران ما يقابل نتيجة قياس باحدى مقدمتيه
لينتج ما يقابل المقدمة الاخرى ويفارق الخلف بانه لا يشترط فيه ان يكون
بعقب قياس ولا ان ينتج ما يقابل مقدمة قياس بل يمكن ان يبتدى به
ويكفى فيه ان ينتج ما هو ظاهر الفساد ولا يستعمل فيه الا المقابل بالمناقض
ويستعمل فى العكس مقابل التضاد ايضا والعكس لا يقع فى العلوم الا عند رد
الخلف الى المستقيم والخلف فى المطالب التى لا يتعين بعد ولا يتعين
المطلوب لانه مبنى على نقيض المطلوب وذلك يقتضى تعيينه وربما تعرض
فى هذا الموضع ان يوضع بدل المطلوب غيره مما يظن انه هو ويسمى الخلف
عليه فان لم يدل على ان ذلك الشىء الذى وضع صادق ولم يدل على انه هو
المطلوب نفسه او شىء من لوازمه المنعكسة او غير المنعكسة كما فى
اثبات جهات العكس فى نتائج القياسات المختلطة وهذا هو منشأ الشكوك

التي توردها على قياس الخلف وهو العلة في كون الخلف سالكا لاثبات ما هو اعم
من المطلوب اذا كان المطلوب حقا وعن ذلك بما لا يقدح فيه اذا عرفت الحال
قوله واما ان القياس المستقيم الحملي كيف يرجع الى الخلف والخلف كيف
يرجع اليه فهو بحث آخر يلاحظ الحال فيما ينعقد بين الثاني والحملية ولنا نحتاج
اليه الآن ومداره على اخذ نقيض النتيجة المحالة وتقرينه مع المقدمة الصادقة
التي تشرك فيها فينتج نقيض المقدم المحال على حاله اما رد المستقيم الحملي الى
الخلف فهو كما مضى في بيان نتائج القياسات الغير البينة من الشكلين الا
خيرين ويكون باضافة نقيض النتيجة المطلوب اثباتها الى احد المقدمتين
ويكون هي المشتملة على هيئة احد الشكلين الاخرين لينتج ما يقابل المقدمة
الاخرى ويكون هي المتفق عليها ويكون النتيجة محالة وتبين ان ذلك الانتاج
ليس للمقدمة المسلمة ولا للتاليف المنتج بالذات فهو اذن من وضع نقيض النتيجة
المطلوبة فوضعه باطل فالنتيجة حقة واما رد الخلف الى المستقيم فعلى خلاف
ذلك وهو ان يضاف نقيض النتيجة المحالة اعني النقيضة المتفق عليها الى
النقيضة المشتملة لينتج المطلوب على هيئة احد الاشكال مثاله اذا النتيجة الحالة
كانت في المثال المتقدم كل ج د وقد حصلت من اضافة نقيض المطلوب وهو ليس كل
ج ب الى المقدمة المسلمة وهي كل ب د على هيئة الضرب الاول من الشكل الاول
ونقيض المحال ليس كل ج د فاذا اضيف الى المقدمة المسلمة وهي كل ب د انتج
من الضرب الرابع من الشكل الثاني على الاستقامة ليس كل ج ب وهو الذي
كان المطلوب من الخلف ولما كانت النتيجة المحالة هي التي في الخلف

الى المستقيم يلاحظ الحال فيما ينعقد بين الثاني المذكور في اول القياسين اللذين
حللنا الخلف اليهما وبين الحملية المسلمة قوله ولنا نحتاج الآن
اي لسنا نحتاج في معرفة الخلف الى معرفة كيفية ارتداده الى المستقيم والرد
الى المستقيم واعلم ان المطلوب اذا كان موجبا كليا فالخلف ينعقد
على هيئة قياس يكون احدى مقدمتيه سالبة جزئية وهو الرابع من الثاني والثاني من
الثالث واذا كان سالبا كليا فلا ينعقد الا على هيئة قياس يكون احدى مقدمتيه
موجبة جزئية وهو الثالث من الاول ورابعه والثالث من الثاني وثلاثة ضروب من الثالث
وعليه فقس اذا كان جزئيا واما رد الخلف الى المستقيم فان كان الخلف على هيئة
الشكل الاول ووقع نقيض المطلوب في صغرى قياس الخلف فقياس الرد يكون
على هيئة الشكل الثاني والا فعلى هيئة الشكل الثالث ويقع نقيض النتيجة المحالة
في مثل تلك المقدمة اعني صغرى كانت او كبرى وان كان الخلف على هيئة
الشكل الثاني ووقع نقيض المطلوب في الصغرى فالرد يكون على هيئة الشكل
الاول والا فعلى هيئة الشكل الثالث ويقع نقيض النتيجة المحالة ابدا في الصغرى
وان كان الخلف على هيئة الشكل الثالث ووقع نقيض المطلوب في الصغرى
فالرد على هيئة الشكل الثاني والا فعلى هيئة الشكل الاول ويقع نقيض النتيجة
المحالة ابدا في الكبرى وتبين جميع ذلك بالامتحان

النهج التاسع

وفيه بيان قليل من العلوم البرهانية

اشارة الى اصناف القياسات
من جهة موادها وما يقع منها للتصديق القياسات البرهانية مؤلفة
من المقدمات الواجب قبولها ان كانت ضرورية يستنتج منها الضروري

على نحو ضرورتها او ممكنة يستنتج منها الممكن والجدلية مؤلفة من المشهورات
والتقريريات كانت واجبة او ممكنة او ممتنعة والخطابية مؤلفة من المظنونات
والمقبولات التي ليست بمشهورة وما يشبههما كيف كانت ولو ممتنعة والشعرية
مؤلفة من المقدمات المخيلة من حيث يعتبر تخيلها كانت صادقة او كاذبة
بالمحال مؤلفة من المقدمات من حيث لها هيئة وتأليف يقبلها النفس بما فيها
من المحاكاة بل ومن الصدق فلا مانع من ذلك وبوجه الحزن ويلحقت
الوهم فقال من ان البرهانية واجبة والجدلية ممكنة اكثرية والخطابية ممكنة
متساوية او ميل فيها ولا نادرة والشعرية كاذبة ممتنعة فليس الاعتبار بذلك
ولا اشار اليه صاحب المنطق واما السوفسطائية فالقياسات التي تستعمل الحكمة
فيشاركهما في ذلك المشبهة الحربة على سبيل التغليط فان كان التشبيه بالاوليات
حيات وبخواصهما ايسمى صاحبها سوفسطائيا وان كان بالمشهورات يسمى
صاحبها مشاغبيا مماريا والمشاغب بازاء الجدلي والسوفسطائي بازاء
الحكيم ه لما فرغ من بيان الاحوال الصورية للقياسات وما يتبعها شرع
في بيان احوالها المادية وهي ينحصر بحسبها الى خمسة اصناف وذلك لانها
يفيد اما تصديقا واما ما يجري مجراه اعني التخييل والتعجب وما يفيد تصديقا
فيفيد اما تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما ان يعتبر فيه كونه حقا او لا
يعتبر وما يعتبر فيه ذلك يكون اما حقا او لا يكون فالمفيد للتصديق الجازم
الحق هو البرهان والمفيد للتصديق الجازم غير الحق هو السفسطة والمفيد للتصديق الجازم
الذي لا يعتبر فيه كونه حقا او غير حق بل يعتبر فيه عموم الاعتراف به هو الجدل

ان كان كذلك والا فهو الشغب وهو مع السفسطة تحت صنف واحد
هو المغالطة والتصديق الغالب غير الجازم هو الخطابة والتخييل دون التصديق
هو الشعر اما القياسات البرهانية فهي المؤلفة من القضايا الواجب قبولها
وهي التي يكون التصديق بها ضروريا سواء كانت في انفسها ضرورية او ممكنة
فان كونها ضرورية القبول غير كونها ضرورية في انفسها فان كانت ضرورية
في انفسها كانت نتائجها ضرورية بحسب الامرين جميعا وان كانت ممكنة في انفسها
كانت نتائجها ممكنة في انفسها ضرورية القبول وبالجملة فالقياسات البرهانية
يقينية مادة وصورة وغايتها ان ينتج اليقينيات واما القياسات الجدلية
فهي المؤلفة من المشهورات ومن صنف واحد من التقريريات وهي المسلمة من
المخاطبين والجدلي اما مجيب يحفظ راي ما ويسمى ذلك الراي وضعا وغاية
شغبه ان لا يلزم واما سائل معترض هدم وضعا ما وغاية شغبه ان يلزم فا
لمجيب يؤلف اقيسته ان قاس من المشهورات المطلقة او المحدودة حقا كان
او غير حق والسائل يؤلفها مما يسلم من المجيب مشهورا كان او غير مشهور
وكما ان مواد الجدل مسلمات فصورها ايضا ما ينتج بحسب التسليم والتسليم
قياسا كان او استقراء فلما كانت غاية الجدلي الالزام او دفعه لا اليقين
جاز وقوع الاصناف الثلثة من القضايا اعني الواجب والممكن والممتنع
في موادها واما القياسات الخطابية فهي المؤلفة من المظنونات والمقبولات
والمشهورات في بادي الراي التي تشبه المشهورات الحقيقية حقة كانت
او باطلة ويشترك الجميع في كونها مقنعة وكما ان موادها هي ما يصدق بها

الظن الغالب فضروبها ايضا ما ينتج بحسب الظن الغالب سواء كان قياسا
او استقراء او تمثيلا ومن القياس منتجا كان او عقيما كالموجبتين في الشكل الثاني
بشرط ان يظن انها منتجة وهي مختلفة بحسب المواد والصور وغايتها الاقناع
واما القياسات الشعرية فهي المؤلفة من المقدمات المخيلة من حيث هي
مخيلة سواء كان مصدقا بها او لم يكن وسواء كانت صادقة او كاذبة او لم يكن
وهي التي لها هيئة وتأليف يقتضيان تأثر النفس عنها بالانبساط او الانقباض
او غيرهما حتى ان مجرد التصديق ربما يمنع ذلك التأثر والوزن ايضا يفيدها
رواجا لانه محاكاة ما وقدماء المنطقيين كانوا لا يعتبرون الوزن في حد
الشعر ويقتصرون على التخييل والمحدثون يعتبرون معه الوزن والجمهور لا
يعتبرون فيه الا الوزن والقافية فهذه هي الاقسام الحقيقية للحجج بحسب المادة
واما المغالطات فهي ليست بحقيقية وذلك لانها انما تكون بحسب المشابهة
والترويج لقصور التمييز لا لان للمغالط صناعة ولذلك اخرجها الشيخ
ولبعض المحصلين من المنطقيين تقسيمات اخر لهذه الاقسام يعتبرون
فيها اما الوجوب والامكان واما الصدق والكذب اما الاول فهو ان يقال
البرهان يتألف من الواجبات والجدل من الممكنات الاكثرية والخطابة
من الممكنات المتساوية التي لا ميل فيها الى احد الطرفين ولا يكون وقوع
احدهما فيها على سبيل الندرة والشعر من الممتنعات ويكون المغالطة
بحسب هذه القسمة من الممكنات الاقلية التي يدعى انها اكثرية او واجبة
واما الثاني فان يقال البرهان يتألف من الصادقات والجدل مما يغلب فيه

الصدق والخطابة مما يتساوى فيه الصدق والكذب والمغالطة مما يغلب
فيه الكذب والشعر من الكاذبات واقتصر الشيخ على ايراد الاعتبار الاول
لان الذاهبين اليه كانوا اكثر عددا واقرب الى التحصيل ورد عليهم بان القول
بذلك باطل فان استعمال الجميع في البرهان لا يستباح امثالها مع منع المطلق
فيه وقد يستدرك ليس تمام موجبه نقيضا المعلم الاول الذي تخطوا به في
مواضع كثيرة قد سبق ذكر بعضها والقياسات المغالطية هي المؤلفة من المشبهات
بما يجري مجراها اعني الوهميات وصورها ايضا كذلك ويشاركها القياسات
الامتحانية والقياسات العنادية في المواد ويخالفها في الغايات والمشبهة منها
بالواجب قبولها يقع في السفسطة المقابلة للفلسفة وبالمشهورات في المشاغبة
المقابلة للجدل وغايتها الترويج والمشبهة بالمظنونات والمخيلات غير
معتبرة لانها ان اوقعت ظنا او تخييلا فهي من جملتها والا فلا اعتبار لها
ولما كانت منافع البرهان والسفسطة شاملة لكل واحد ممن يتعاطى النظر في
العلوم بحسب الانفراد اما البرهان فبالذات كمعرفة الاغذية المحتاج اليها
واما السفسطة فبالعرض كمعرفة السموم المحترز عنها وكانت منافع البواقي
انما هي بحسب الاشتراك من المصالح المدنية اقتصر الشيخ في هذا المختصر على
بيانهما دون البواقي

اشارة الى القياسات والمطالب البرهانية كما
ان المطالب في العلوم قد يكون عن ضرورة الحكم وقد يكون عن امكان الحكم
وقد يكون عن وجود غير ضروري مطلق كما قد يعرف عن حالات انكساف
الكواكب وانفصالاتها وكل جنس يخصه مقدمات منتجة فالبرهان يستنتج الضروري

من الضروري وغير الضروري من غير الضروري خلطا او صريحا ثم ذهب
الجمهور الى ان مقدمات البرهان ونتايجه لا يكون الا ضرورية لما ذكره
وذهب بعضهم الى ان الممكنات الاكثرية ايضا قد يقع فيها فاشتغل الشيخ
ببيان حال النتايج اولا ثم استدل بذلك على حال المقدمات ثانيا لان
المطالب في العلوم كما قد تكون ضرورية وهي كالقضايا الهندسية ككون
الانقسام الغير المتناهي للجسم فقد يكون ايضا غير ضرورية اما ممكنة صرفة
كالبرء للمسلولين او وجودية كالخسوف للقمر واعلم ان الممكنة قد تكون
ضرورية ايضا اذا كان المطلوب هو امكان الحكم نفسه وحينئذ يكون
الامكان محمولا لا جهة وكون وجودية اذا كان المطلوب هو وجود الحكم
او عدمه والوجودية يكون اما اكثرية كوجود اللحية للرجل او متساوية كالذكورة
للحيوان او اقلية كوجود الاصبع الزايدة للانسان واقلي الوجود اكثري العدم
فلما دخلا في الاكثري الشامل للموجب والسالب كون الوجودي هنا
الاعتبار اما اكثريا واما متساويا فالمتساوي المطلق والاقلي باعتبار
الوجود قطعا لا يكونان مطلوبين لتعذر الوثوق عليهما فالمطالب العلمية
اما ضرورية واما وجودية اكثرية وهذا بحسب الاغلب ولهذا ذهب من ذهب
الى ان المبرهن لا يستعمل الا الضروريات والممكنات الاكثرية واما التحقيق
فيقتضي ان الممكن اذا كان الامكان فيه جهة والاقلي باعتبار الوجود
وكذلك المتساوي قد يكون ايضا مطالب للمبرهن خارجة عنهما فالمطالب
بحسب التحقيق اذن اما ضرورية واما ممكنة واما وجودية والشيخ لم يورد

للضروريات مثالا لاتفاق الجمهور على وقوعها في البرهان ولا للممكنات
لكونها باعتبار كالضروريات ومثل في الوجوديات بحالات اتصالات
الكواكب وانفصالاتها فان المطلوب لا يكون امكان وجودها للكواكب
بل نفس وجودها وهي لا تدوم ما دامت الكواكب موجودة بل تتعاقب
عليها وهي من الوجوديات العرفية ثم انه انتقل من بيان حال المطالب الى
الاستدلال بها على المقدمات وهو ان كل جنس من المطالب تخصه مقدمات
تناسبه وتفيده يقينا فالمبرهن يستنتج الضروري مما يكون جميع مقدماتها
ضرورية وغير الضروري مما لا يكون كذلك بل يكون اما جميعها غير ضرورية
او بعضها ضرورية وبعضها غير ضرورية فان قيل انتم حكمتم بان الصغرى
المطلقة او الممكنة مع الكبرى الضرورية كما في قولنا كل انسان ضاحك
وكل ضاحك ناطق ينتج ضرورية فلم لا يجوز ان يستعملها المبرهن للمطالب
الضرورية قلنا انما حكمنا بذلك هناك بحسب نظرنا في مجرد صورة
القياس واما هاهنا فلما كانت المادة ايضا معتبرة فنقول بحسب ذلك
ان البرهان لا يتالف منهما على المطالب الضرورية وذلك لان وجود
الضحك للانسان لو كان هو الذي يفيد العلم بكونه ناطقا فقط لكان
الحكم عليه بالنطق حال زوال الضحك كاذبا فلا يكون هذا الاقتران منتجا
لهذه النتيجة وايضا الحكم بوجود الضحك لكل واحد من الناس لا يستفاد
من الحس فان الحس لا يفيد الحكم الكلي فهو مستفاد من العقل والعقل يحكم
به يقينا الا اذا استنده الى العلة الموجبة اياه المقارنة لكل واحد من الاشخاص

وهي كونه ناطقاً ويلزم من ذلك انه اينما حكم بكونه ضاحكاً بعد الحكم بكونه
ناطقاً فلا يكون هذا الاقتران علة لهذه النتيجة ثم ان فرضنا ان لكونه ضاحكاً
علة اخرى غير كونه ناطقاً وكان الحكم في الصغرى على كل انسان بانه ضاحك
عيناً بالنظر الى تلك العلة كانت الصغرى باعتبارها ما يشبه قولنا كل انسان
فله طبيعة ما هي علة كونه ضاحكاً في بعض الاوقات فكانت حينئذ ضرورية
لا وجودية فاذن غير الضروري من جهة ما هي غير ضرورية لا ينتج ضرورية
في البرهان اما الضرورية في انتاج غير الضروري فلا يقصر دون النتيجة تتبع
اخس المقدمتين كما مر فظهر من جميع ذلك ان القياسات والمطالب البرهانية
قد يكون ضرورية وقد يكون غير ضرورية من الممكنات والوجوديات واما
وبعد ذلك اراد ان يشتغل بالرد على المخالفين فيه فقال فلا يلتفت الى من
يقول انه لا يستعمل البرهان الا الضروريات او الممكنات الاكثرية دون غيرها
بل اذا اراد ان يستنتج صدق ممكن اقليا استعمل الممكن الاقلي ويستعمل في كل
باب ما يليق به وانما قال ذلك لان قوماً من محصلي الاولين على وجه غفل
المتأخرون عنه انهم قالوا ان المطلوب الضروري يستنتج في البرهان
من الضروريات وفي غير البرهان قد يستنتج من غير الضروريات وكرره
به غير هذا او اراد ان صدق مقدمات البرهان في ضروريتها او امكانها
او اطلاقها صدق ضروري وذكر المعلم الاول ان البرهان قياس مؤلف من
مقدمات يقينية لمطلوب يقيني وفسر اليقيني بما يكون الحكم فيه ضرورياً
لا يمكن زواله ففهم اكثر من تأخر عنه من ذلك ان المبرهن لا يستعمل الا المقدمات

الضرورية كما مر ذكره ثم لما ادى ذلك الى ان اصحاب العلوم الطبيعية وما عنهما
يستنتجون غير الضروريات من امثالها مع كونهم مبرهنين طلبوا وجه ذلك
فادى بهم القسمة المذكورة الى القول بانه لا يستعمل الا الضروريات او الممكنات
الاكثرية فذكر الشيخ ان ذلك غير صحيح لان المبرهن يطلب اليقين في كل حكم
ضروري كان او غير ضروري فيستنتج كل حكم مما يناسبه ويليق به لانه
انما يصدق بجميع ما يصدق به مقدمة كان او نتيجة بالضرورة التي هي بعد
وهذه ضرورة اخرى متعلقة بالقضية اليقينية غير التي هي جهة بعضها
ثم ان الشيخ اورد كلام محصل الاولين يعني المعلم الاول على وجه يطابق
الحق فقال انه يحتمل احد معنيين احدهما ان يحمل الضرورة على التي هي جهة
بعض مقدمات البرهان ونتائجها وانما خص الضروريات منها بالذكر
لان المبرهن يستنتج الضروري من مثله وغيره من اصحاب الصناعات الاخر
ربما يستنتجه من غيره ولا يبالي بذلك والثاني ان يحمل الضرورة على التي
يتعلق بصدق جميع المقدمات والنتائج اليقينية وهي الضرورة الثانية
اللاحقة بالحكم **قوله** واذا قيل في كتب البرهان الضروري فيراد به
ما يعم الضروري المورد في كتب القياس وما يكون ضرورية ما دام الموضوع
موصوفاً بما وصف به من الضروري الصرف ويستعمل كمقدمات البرهان
المحمولات الذاتية على الوجهين الاولين اللذين مر عليهما الذاتية
في المقدمات ۵ قد ذكر ان شرائط مقدمات البرهان خمسة اولها ان يكون
اقدم من نتائجها بالطبع ليكون عللاً لها وثانيها ان يكون اعرف منها عند

العقل اي يكون اعرف منها ليكون علة للتصديق بها وثانيها ان يكون مناسبا
لنتايجها وذلك بان يكون محمولها ذاتية لموضوعاتها باحد المعنيين المذكورين
في النهج الاول اعني الذاتي المقوم والعرض الذاتي فان الغريب لا يفيد العلم
بالامور المناسبة وثالثها ان يكون ضرورية اما بحسب الذات واما بحسب الوصف
اي يكون مطلقة عرفية شاملة لما مر وذلك لان المحمول على شيء بحسب جوهره
وهو المحمول المناسب للموضوع انما يدوم بدوام الموضوع على ما هو عليه لما
كونه موضوعا وربما لا يدوم وذلك لانه ينقسم الى ما يحمل عليه بسبب ما يساويه
كالفصل وهو مما يدوم بدوام نوعيه ذلك الشيء والى ما يحمل عليه بسبب ما لا
يساويه كالجنس فهذا ربما يدوم بدوام نوعيه وربما لا يدوم كصعود الخفيف
اذا حمل على الهوائية يزول اذا صار ماء ولا يزول اذا صار نارا والمرئي اذا
حمل على الاسود فانه يزول اذا صار شفافا ولا يزول اذا صار ابيض بالصبغ
بحسب الذات وربما لا يشمل الكل بزوال الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعا
والمشروط بكون الموضوع على ما وضع يشمل الجميع ورابعها ان يكون كلية
وهي هاهنا ان يكون محمولا على جميع الاشخاص في جميع الازمنة حملا اوليا
الذي لا يكون بحسب امر اعم من الموضوع فان المحمول بحسب امر اعم كالحساس على
الانسان لا يكون محمولا حملا اوليا ولا بحسب امر اخص من الموضوع فان المحمول
بحسب امر اخص كالضاحك على الحيوان لا يكون محمولا على جميع ما هو حيوان بل
بعضه فلا يكون حملا عليه كليا واعلم ان الاخيرين من هذه الشروط مختصان
بالمطالب الضرورية الكلية واقتصر الشيخ هاهنا على ذكر شرطين من هذه الجملة

وهما الثالث والرابع وذلك لان الاول يختص ببرهان اللم وسيذكره مع الشرط
الثاني عند ذكر اقسام البرهان والخامس مندرج بالقوة في الشرطين المذكورين
معا وذلك لان الحمل على جميع الاشخاص هو حصر القضية وكونه في جميع
الاوقات مندرج في معنى الحكم المذكور وكونه اوليا مندرج في كونه ذاتيا
بالمعنى الثاني على بعض الوجوه **قوله** واما في المطالب فان الذاتيات
المقومة لا تطلب البتة وقد عرفت خطأ من يخالف فيه وانما يطلب
الذاتيات بالمعنى الآخر اقول قد ذكر في النهج الاول ان الشيء يستحيل ان يحصل
معناه في النفس خاليا عن تصور ما هو ذاتي له وتبين من ذلك استحالة معرفة
الشيء مع الجهل بمقوماته فاذن لا يكون المقوم مطلوبا البتة والمخالفون
في ذلك هم اهل الظاهر من الجدليين فانهم يذهبون الى ان الجنس يجب ان
يثبت اولا وجوده للموضوع وثانيا كونه مقولا في جواب ما هو لتحقق جنسيته
وقد ظهر مما مر خطاؤهم فالمطالب البرهانية هي الاعراض الذاتية المذكورة
فان قيل اليس كون النفس او الصورة جوهرا احد المطالب العلمية مع ان
الجوهر جنس لهما وايضا فانكم تقولون الجسم محمول على الانسان لانه محمول
على الحيوان وهذا بيان لحمل ذاتي الانسان عليه اجيب عن الاول بان النفس
انما عرفت في اول الامر لا من حيث ماهيتها بل من حيث ان لها شيئا ما يتصرف
في الجسم ويصدر عنها اثر فيه والجوهر المطلوب اثباته لهذا المفهوم ليس بجنس
له من حيث هذا المفهوم بل هو جنس للماهية المسماة بالنفس التي لا تحصل
العقل الا بعد العلم بجوهريتها وكذلك القول في الصورة وما يجري مجراها وعن

ومن التالي أن المطلوب ليس هو إثبات الجسم للإنسان بل هو العلة لثبوته له
لأنما يلوح العلة عند اخطار الحيوان متوسطاً بينهما بالبال وإذا ثبتت الحلول
لا يكون ذاتياً مقوماً فقد ظهر أن مجموع المقدمتين لا يمكن أن يكونا مقومتين معاً
بل إنما يكونان على أحد المأخذين اللذين ذكرناهما في النهج الأول **في مقدمات
العلوم وموضوعاتها** في بعض النسخ إشارة إلى مقدمات العلوم وموضوعاتها
والمبادي والمسائل في العلوم ولكل واحد من العلوم شيء أو أشياء متناسبة
يبحث عن أحواله أو عن أحوالها وتلك الأحوال هي الأعراض الذاتية له ويسمى
الشيء موضوع ذلك العلم مثل المقادير للهندسة ه موضوع العلم هو الذي
يبحث في ذلك العلم عن أحواله والشيء الواحد قد يكون موضوعاً لعلم إما على الإطلاق
كالعدد للحساب وإما لا على الإطلاق بل من جهة ما عرض له عارض إما ذاتي
له كالجسم الطبيعي من حيث يتغير للعلم الطبيعي أو غريب كالأكر المتحركة لعلمها
وللأشياء الكثيرة قد يكون موضوعات لعلم واحد بشرط أن يكون متناسبة ووجه
التناسب أن يتشارك إما في ذاتي كالخط والسطح والجسم إذا جعلت موضوعات
الهندسة فإنها تتشارك في الجنس أعني الكم المتصل القار الذات وإما في
عرضي كبدن الإنسان وأجزائه وأحواله والأدوية والأغذية وما يشاكلها
كلها إذا جعلت جميعها موضوعات علم الطب فإنها تتشارك في
كونها منسوبة إلى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم وإنما سمي هذا الشيء أو
الأشياء بموضوع العلم لأن موضوعات جميع مباحث ذلك
العلم يكون راجعة إليه بأن يكون هو نفسه كما يقال العدد إما زوج وإما فرد

ويكون جزءاً منه كما يقال الثلاثة فرد أو جزئياً تحته كما يقال في الطبيعي الصورة
تفسد وأخلف بدل أو عرضاً ذاتياً له كما يقال الفرد إما أول وإما مركب وإنما
يبحث في العلم عن أحوال موضوع العلم أي عن أعراضه الذاتية التي مر ذكرها
في النهج الأول لتحصيل جميع مسائل العلم التي يكون أيضاً للموضوعات هي
المطالب فيه قوله ولكل علم مباد ومسائل فالمبادي هي الحدود والمقدمات التي
منها يؤلف قياساته وهذه المقدمات إما واجبة القبول وإما مسلمة على سبيل
حسن الظن بالمعلم مصدرة في العلوم وإما مسلمة في الوقت إلى أن تبين وفي نفس
المتعلم تشكك فيها وأما الحدود فمثل الحدود التي تورد لموضوع الصناعة
وأجزائه وجزئياته إن كانت وحدود أعراضه الذاتية وهذه أيضاً تصدر في
العلوم وقد تجمع المسلمات على سبيل حسن الظن والحدود في اسم الوضع وتسمى
أوضاعاً لكن المسلمات منها تختص باسم الأصل الموضوع والمسلمات على الوجه
الثاني تسمى مصادرات وإذا كان للعلم أصول موضوعة فلا بد من تقديمها
وتصدير العلم بها وأما الواجب قبولها فعن تقديمها استغناء لكنها ربما خصصت
بالصناعة وصدرت في جملة المقدمات وكل أصل موضوع في علم فإن البرهان
عليه في علم آخر ه المبادي هي الأشياء التي يبتني العلم عليها وهي إما تصورات
وإما تصديقات والتصورات هي حدود أشياء تستعمل في ذلك العلم وهي
إما موضوع العلم كقولنا في الطبيعي الجسم هو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة
وإما جزء منه كقولنا الهيولى هي الجوهر الذي من شأنه القبول فقط وإما
جزئي تحته كقولنا الجسم البسيط هو الذي لا يتألف من أجسام مختلفة الصور

والمبادي هي

واما عرض ذاتي له كقولنا الحركة كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة
وهذه الاشيا تنقسم الى ما يكون التصديق بوجوده متقدما على العلم وهو
الموضوع وما يجري فيه والى ما يكون التصديق بوجوده ان يحصل في العلم
نفسه وهو ما عداهما كالاعراض الذاتية فحدود القسم الاول حدود بحسب
الماهيات وحدود القسم الثاني اذا صدرت بها كانت حدودا بحسب الاسما
يمكن ان يصير بعد التصديق بالوجود حدودا بحسب الماهيات واما التصديقات
منها المقدمات التي منها تالف قياسات العلم وتنقسم الى بينة بنفسها
وتسمى القضايا المتعارفة وهي المبادي على الاطلاق والى غير بينة يجب
تسليمها ليبتني عليها ومن شانها ان يبين في علم آخر وهي مبادي بالقياس
الى العلم المبني عليها ومسائل بالقياس الى العلم الآخر وهذه ان كان تسليمها
مع مسامحة ما وعلى سبيل حسن الظن بالمعلم سميت اصولا موضوعة
وان كان مع انكار وتشكك فيها سميت مصادرات وقد تكون المقدمة
الواحدة اصلا موضوعا عند شخص ومصادرة عند آخر وتسمى الحدود مع
تسليمها معا اوضاعا وهي قد توضع في افتتاح العلوم كما في الهندسة وقد
يخلط بالمسائل كما في الطبيعيات وقد يذكر تقديمها على الجزء المحتاج اليها
من العلم اذا كانت مخلوطة بالمسائل وتصدير العلم بها اولى ويمكن ان
يفهم من ظاهر كلام الشيخ ان الحدود والاصول الموضوعة هي التي تصدر
بها دون المصادرات لانه خصها بذلك والحق ان حكم الثلاثة في التصدير
واحد واما الواجب منها معنى تقديمها استغناء لظهورها وهي تنقسم الى

عام يستعمل في جميع العلوم كقولنا الشيء الواحد يكون اما ثابتا واما منفيا
والى خاص ببعضها كقولنا الاشيا المساوية لشيء واحد متساوية فانه يستعمل
في الرياضيات لا غير والمورد من ذلك في فواتح العلوم ان يخصص بالعلم
والا فالتصديق به يقبح والتخصيص قد يكون بالجزئين جميعا كما يقال في الهندسة
المقدار اما مشارك واما مباين فخصص الموضوع الذي هو الشيء بالمقدار
والمحمول الذي هو المثبت والمنفي بالمشارك والمباين وهذا التخصيص ربما
القضية العامة خاصة بالهندسة وصالحة لان تعد في مقدماتها وقد
يكون بالموضوع وحده كما يقال المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية
فخصص الموضوع الذي هو الاشيا بالمقادير ويصير المحمول ايضا مخصصا
بتخصصه فان المساواة المقدارية غير المساواة العددية فهذه هي المبادي
واما المسائل فهي التي يشتمل العلم عليها ويبين فيه وهي مطالبه والغاية
الشارح قال والتصديقات اما واجبة القبول ويسمى ذلك مع الحدود اوضاعا
ومنها مسلمة على سبيل حسن الظن بالمعلم وهي مصدرة في العلم وهي التي
تسمى مصادرات ومنها مسلمة في الوقت الى ان تبين في موضع آخر وفي نفس
المتعلم فيه شك فمرات تلك القضايا ان كانت اعم من موضوع الصناعة
وجب تخصيصها به وان كانت جزئية بذاتها وجب بيانها في علم آخر
اقول في هذا الكلام خبط كثير فان واجبة القبول لا تسمى اوضاعا و
المسلمة على سبيل حسن الظن لا تسمى مصادرة وجميع هذه القضايا لا
يخص بل الواجب منها وذلك عند التصدير بها لا غير واما ان لم تصدر

بها فانها لشدة وضوحها يستعمل في كثير من المواضع على عمومها من غير تخصيص
ولا ادري كيف وقع هذا منه ولعله من الناسخين والله اعلم

في تداخل البراهين وتباين العلوم

اعلم انه اذا كان موضوع علم ما اعم من موضوع علم آخر
اما على وجه التحقيق وهو ان يكون احدهما وهو الاعم جنسا للآخر واما على
ان يكون الموضوع في احدهما قد اخذ مطلقا وفي الآخر مقيدا بحالة خاصة
فان العادة قد جرت بان يسمى الاخص موضوعا تحت الاعم مثال الاول
علم المجسمات تحت علم الهندسة مثال الثاني علم الاكر المتحركة تحت علم الاكر
وقد يجتمع الوجهان في واحد فيكون اولى باسم الموضوع تحت مثل علم المناظر
تحت علم الهندسة وربما كان موضوع علم ما مباينا لموضوع علم آخر لكنه
نظر فيه من حيث اعراض خاصة بموضوع ذلك العلم فيكون ايضا موضوعا
تحته مثل الموسيقى تحت علم الحساب ٥ العلوم تتناسب وتتخالف بحسب موضوعا
تها فلا يخلو اما ان يكون بين موضوعاتها عموم وخصوص او لا يكون فان كان
فاما ان يكون على وجه التحقيق او لا يكون والذي على وجه التحقيق هو الذي
يكون العموم والخصوص بامر ذاتي وهو ان يكون العام جنسا للخاص كالمقدار
والجسم التعليمي اللذين احدهما موضوع علم الهندسة والثاني موضوع المجسمات
والعلم الخاص الذي يكون بهذه الصفة يكون تحت العام وجزءا منه والذي
ليس على وجه التحقيق هو الذي يكون العموم والخصوص بامر عرضي وينقسم
الى ما يكون الموضوع فيهما شيئا واحدا لكن وضع ذلك الشيء في العام مطلقا
وفي الخاص مقيدا بحالة خاصة كالكرة مطلقة ومقيدة بالحركة اللذين هما

موضوعا علمين والى ما يكون الموضوع فيهما شيئين ولكن موضوع العام
عرض عام لموضوع الخاص كالموجود والمقدار اللذين احدهما
موضوع الفلسفة الاولى والثاني موضوع الهندسة والعلم الخاص الذي
يكون على احد هذين الوجهين يكون تحت العلم العام ولكنه لا يكون جزءا منه وقد
يجتمع الوجهان اي الذي بحسب التحقيق والذي ليس بحسبه في واحد ويكون
الخاص بالوجهين اولى بان يطلق عليه انه موضوع تحت العلم من الخاص
باحد الوجهين وهو مثل علم المناظر فان موضوعه تحت موضوع علم الهندسة
بالوجهين وذلك لان موضوعه الخطوط المفروضة في سطح مخروط النور
المتصل بالبصر فالخطوط المفروضة في سطح مخروط ما هي نوع من المقادير
ولذلك يكون العلم الباحث عنها تحت الهندسة وجزءا منها وهي مطلقة اعم
منها بالنور المتصل بالبصر فالعلم الباحث عنها مع هذا القيد يكون داخلا
تحت الاول ولا يكون جزءا منه فاذن علم المناظر داخل بالمعنى الثاني تحت ما هو
داخل بالمعنى الاول تحت الهندسة فهو اولى بالتحقيق مما يكون دخوله
باحد المعنيين وحينئذ يكون اسم الموضوع تحت ايضا يقع بالتشكيك على
الذي بمعنيين وعلى الذي بمعنى واحد واما اذا لم يكن بين الموضوعات
عموم وخصوص فاما ان يكون الموضوع شيئا واحدا ويختلف بحسب قيدين مختلفين
كاجرام العالم فانها من حيث الشكل موضوعة للهيئة ومن حيث الطبيعة
موضوعة للسماء والعالم من الطبيعي ولذلك قد يتفق اتحاد بعض المسائل
فيهما بالموضوع والمحمول واختلافها بالبراهين كما نقول بان الارض مستديرة

وحدة وسط السماء بينهما واما ان لا يكون الموضوع شيئا واحدا بل كون شيئين
مختلفين ولا يخلو اما ان يكون بينهما تشارك في البعض او لا يكون فان كان
فهو كثير الطب والاخلاق فان لموضوعيهما اشتراكا في البحث عن القوى
الانسانية لكن من جهتين مختلفتين ولذلك يقع بعض مسائلهما
في الموضوع وان لم يكن بينهما تشارك فاما ان يكونا معا تحت ما لا يكون
العلمان متساويين في الرتبة كالهندسة والحساب واما ان لا يكونا كذلك
ولا يخلو اما ان يوضع احدهما مقارنا لاعراض ذاتية يختص بالاخر او لا
يوضع فيكون العلم الباحث عنه من حيث يبحث عن تلك الاعراض موضوعا
تحت العلم الباحث عن الاخر وذلك كالموسيقى والحساب فان موضوع
الموسيقى هو النغم من حيث يعرض لها التاليف والبحث عن النغم المطلقة يكون
جزءا من العلم الطبيعي لكنه يبحث في الموسيقى عنها من حيث يعرض لها نسب عددية
مقتضية للتاليف وكان من حق تلك النسب اذا كانت مجردة ان يبحث
عنها في علم الحساب فلذلك صار هذا البحث تحت الحساب دون الطبيعي
واما ان لم يكن احد الموضوعين مقارنا لاعراض الاخر فالباحث عنهما
علمان متباينان مطلقا كالطبيعي والحساب وقد حصل من هذا البحث ان
كون علم تحت اخر يكون على اربعة وجوه احدها ان يكون موضوع العالي
جنسا لموضوع السافل وثانيها ان يكون موضوعهما واحدا لكن في احدهما
وضع مطلقا وفي الاخر مقيدا وثالثها ان يكون موضوع العالي عرضا عاما
لموضوع السافل ورابعها ان يكون البحث عن موضوع السافل من حيث

اقترن به اعراض موضوع العالي والنحو قد ذكر من هذه الاربعة ثلثة في هذا
الموضع قوله واكثر الاصول الموضوعة في العلم الجزوي الموضوع
تحت غيره انما يصح في العلم الكلي الموضوع فوقه على انه كثيرا ما يصح مبادي
العلم الكلي الفوقاني في العلم الجزوي السفلاني فالعلم السفلاني يسمى
جزئيا بالقياس الى الفوقاني والفوقاني كليا بالقياس اليه واكثر المبادي
الغير البينة بالجزوي انما يكون مسائل العلم الكلي تبين فيه وذلك كقولنا
الجسم مؤلف من هيولى وصورة والعلل اربعة فانهما من مبادي الطبيعي من
مسائل الفلسفة الاولى وقد يكون بالعكس من ذلك فان استلزام تاليف
الجسم من اجزاء لا يتجزى مسئلة من الطبيعي ومبدأ في الالهي لاثبات الهيولى على الخ
اصل موضوع هناك ويشترط في هذا الموضع ان لا يكون المسئلة في السفلاني
مبنية على ما تبين بها في الفوقاني لئلا يصير البيان دورا قوله وربما
كان علم فوق علم وتحت علم وينتهي الى العلم الذي موضوعه الموجود من حيث
هو موجود ويبحث عن لواحقه الذاتية وهو العلم المسمى فلسفة اولى ه
العلم الذي يكون فوق علم وتحت علم كالطبيعي الذي هو فوق الطب وتحت
الفلسفة الاولى والنسبة بينهما تختلف على الوجوه المذكورة فالطب عند من
يكون موضوعه بدن الانسان من حيث يصح ويمرض يكون تحت الحيوان
الطبيعي بجنسه اوجه من الاربعة المذكورة وهي الاول والثاني والرابع وذلك
لان الانسان نوع من الحيوان وقد اخذ في الطب مقيدا بقيد ما تنظر
فيه من حيث يقترن ببعض الاعراض الذاتية للحيوان يكون تحت الطبيعي بالوجه

وعلم الحيوان ه

الاول ولذلك يعد الجزئية والطبيعي تحت الفلسفة الاولى بالوجه الثالث
الذي لم يصرح به الشيخ واذ لا شيء اعم من الموجود الذي هو موضوع
الفلسفة الاولى فلا علم اعلى منها ويبحث فيها عن الاحوال اللاحقة
للموجود من حيث هو موجود كالواحد والكثير والقديم والمحدث
وبقي هيهنا بحث وهو ان هذا الفصل يترجم بنقل البراهين ولم نقل البرهان
والفصل الذي قبله يترجم في بعض النسخ بتناسب العلوم وليس فيه ذكر
تناسب العلوم اصلا والفاضل الشارح ترجمهما على هذه الرواية ولم يذكر
الوجه في ذلك فاقول اصح الروايات ما اعتمدناه اعني ترجمتهما بما مر
وينقل البرهان معنيان احدهما ان يكون علم مبنيا على اصل موضوع مبين
في علم آخر فيكون البرهان الذي يبين به ذلك الاصل منقولا من علمه
الى العلم الاول المبني عليه حتى يتم ذلك العلم به والثاني ان يكون الشيء
علم ما والبرهان عليه انما يكون بشيء من حقه ان يكون في علم آخر وانما
نقل من ذلك العلم الى هذا العلم بيان تلك المسائل كالمناظر والموسيقى
فان من حق براهينها ان يكون بعضها من علمي الهندسة والحساب لكنك نقد
لان تلك المسائل لو جردت عن نور البصر وعن النغم لكانت بعينها مسائل
من العلمين المذكورين وبسبب ذلك الاقتران لم يعرض احوالها مثل تلك
البراهين من مواضعها اليهما وهو السبب بعينه لكون الموسيقى تحت الحساب
دون الطبيعي واسم النقل بهذا المعنى الثاني احق منه بالذي قبله الا ان
اشتمال الفصل على المعنى الاول اكثر منه على الثاني **اشارة** الى برهان

لم وبرهان ان ان الحد الاوسط ان كان هو السبب في نفس الامر لوجود الحكم
وهو نسبة اجزاء النتيجة بعضها الى بعض كان البرهان برهان لم لانه يعطي
السبب في التصديق بالحكم ويعطي السبب في وجود الحكم فهو مطلقا معطي للسبب
وان لم يكن كذلك بل كان سببا للتصديق فقط فاعطى اللمية في التصديق
ولم يعط اللمية في الوجود فهو المسمى برهان ان لانه دل على انية الحكم في نفسه
دون لميته في نفسه فان كان الاوسط في برهان ان مع انه ليس علة لنسبة
حدي النتيجة هو معلول لنسبة حدي النتيجة لكنه اعرف عندنا يسمى دليلا
ذلك ان كان خسوف قمري فالارض متوسطة بين الشمس والقمر لكن
الخسوف القمري موجود فاذن الارض متوسطة واعلم ان الاستثنا كالحد
الاوسط فقد تبينا التوسط بالخسوف الذي هو معلول التوسط فالذي
هو برهان لم ان يكون الامر بالعكس فيبين الخسوف ببيان توسط الارض
وانت يمكنك ان تقيس قياسا حمليا من القبيلين بحدود مشتركة لكن
الحد الاصغر محموما والحدان الاخران قشعريرة غادية ناخسة وحمى
عفن والمعلول منهما القشعريرة ه الحد الاوسط في البرهان لابد ان يكون
علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المطلوب في العقل والا لم يكن البرهان
برهانا على ذلك المطلوب هذا خلف ثم انه لا يخلو اما ان يكون مع
ذلك علة ايضا لوجود ذلك الحكم في الخارج او لا يكون فان كان فالبرهان
هو المسمى برهان لم والا فهو المسمى برهان ان وهو لا يخلو اما ان يكون
الاوسط فيه معلولا لوجود الحكم في الخارج او لا يكون فالاول يسمى دليلا

والثاني لا يختص باسم والدليل يشارك برهان لمّ في الحد الاوسط وفيما يقال
في وضع الاوسط والاكبر في النتيجة واحق البراهين باسم البرهان هو برهان
لمّ لانه يعطي السبب في الوجود والعقل والعلم اليقيني بما له سبب خارج عن
اجزاء القضية لا يحصل الا به كما ذكرنا فيما سلف لانه اقدم في الوجود والعقل
جميعا من النتيجة واما برهان ان فلا يعطي السبب الا في العقل فقط والعلم
اليقيني يحصل به اذا كان السبب في العقل مستندا الى سبب في الوجود لانه
يكون غير مذكور في البرهان والواقع في البرهان يكون سببا في العقل فقط
فيكون البرهان به برهان ان وتقديمنا هذا البرهان اقدم في العقل لانها
اعرف عندنا وليسا بالقدم في الطبع واما عرفنا لم وان دون اللمية التي هي
العلية والانية التي هي الثبوت وبرهان لم يعطي علة الحكم على الاطلاق وبرهان
ان لا يعطي عليته في الوجود لكنه يعطي ثبوته في العقل والتحقيق احدهما الذي
استثنائي والاخر اقتراني حملي ويمكن ان يتمثل بهما في برهان لم وفي الدليل
باختلاف الوضع اما الاستثنائي وهو التمثيل بالحمى وتوسط الاخلاط في
فظاهر مشهور واما الاقتراني ففيه نظر لان المراد من حمى الغب ان كان
هو الحرارة الغريبة الغالبة في الاعضاء التي يفارق ويعود في كل يومين
مرة واحدة على ما هو المتعارف فليست هي معلولة للعفونة بل هما معلولا علة
واحدة هي الصفراء المتعفنة خارج العروق وحينئذ يكون البرهان
من الحدود المذكورة في الكتاب ضربا من برهان ان غير الدليل وان كان
المراد من حمى الغب هي الصفراء المتعفنة خارج العروق على وجه تثبت العلة

بمعلولها الخاص كان المثال صحيحا وان كان مخالفا للمتعارف من العادة
واعلم ان الاستواء قولك ان الاوسط علة لوجود الاكبر مطلقا او معلول له
مطلقا وقولك انه علة او معلول لوجود الاكبر في الاصغر وهذا مما يغفلون
عنه بل يجب ان يعلم انه كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر لكنه علة لوجود
الاكبر في الاصغر فوجود الاكبر مطلقا غير وجود الاكبر في الاصغر والحكم
هو الثاني وعلة الاول غير علة الثاني فالاوسط علة في برهان لم ومعلول في الدليل
الثاني دون الاول واهل الظاهر من المنطقيين قد غفلوا عن هذا الفرق
فالشيخ اوضح الحال فيه ومما يزيده بيانا ان الاوسط يمكن ان يكون مع كونه
علة لوجود الاكبر في الاصغر معلولا للاكبر كما ان حركة النار علة لوصولها
الى الخشبة مع انها معلولة للنار ويكون هذا البرهان لم ومنه قولنا
العالم مؤلف ولكل مؤلف مؤلف واما في الدليل فلا يمكن ان يكون الاوسط
مع كونه معلولا لوجود الاكبر في الاصغر علة لوجود الاكبر لانه يلزم من ذلك
تقدم وجود الاكبر في الاصغر على وجوده مطلقا وهو محال واعلم ان علة
وجود الاكبر انما يكون علة لوجوده في الاصغر في موضعين احدهما ان لا
يكون للاكبر وجود الا في الاصغر كالخسوف الذي لا يوجد الا في القمر
فعلته علة لوجوده في القمر والثاني ان يكون علة الاكبر علة اين ما وجد كل
لصفراء المتعفنة خارج العروق التي هي علة الحمى الغب اين ما وجدت وهي
علة لوجودها في بدن زيد واما في غير هذين الموضعين فعلتهما شيئان

اشارة الى المطالب من امهات المطالب مطلب هل الشيء موجود مطلقا

او موجود بحال كذا فالطالب به يطلب احد طرفي النقيض فالمطالب العلمية
ينقسم الى اصول والى فروع والاصول هي الكلية التي لابد منها ولا يقوم
غيرها مقامها ويسمى بالامهات والفروع هي الجزئية التي عنها بد وبعض الموا
ضع ويمكن ان يقوم غيرها مقامها فالامهات قد قيل انها ثلثة وهي بالقوة
ستة وهي مطالب هل وما ولم لان كل واحد يشتمل على مطلبين وقد قيل انها
اربعة باضيف مطلب اي ايما قصدا لان للتصور مطلبا ما واي وللتصديق
وهما هل ولم فمطلب هل يشتمل على بسيط يكون الموجود فيه محمولا كقولنا هل زيد
موجود وعلى مركب يكون الموجود فيه رابطة كقولنا هل زيد موجود في الدار
قوله ومنها مطلب ما هو الشيء وقد يطلب به ماهية ذات الشيء وقد
يطلب بماهية مفهوم الاسم المستعمل فذات الشيء حقيقته ولا يطلق
على غير الموجود والمراد ان الطالب بما الاول هو السائل عن ما هو وبما
ما اصناف المقول في جواب ما هو كما تقدم ذكرها وقد يقع الحدود الحقيقية
في جوابه وربما يقام الرسوم مقامها على وجه التوسع او عند الاضطرار
وبما الثاني هو السائل عن ماهية مفهوم الاسم كقولنا ما الخلا وما العنقا
عن مفهوم الاسم لان السؤال بذلك يصير لغويا بل هو السائل عن تفصيل
ما دل عليه الاسم اجمالا فاذا اجيب بجميع ما دخل في ذلك المفهوم بالذات
ودل الاسم عليها بالمطابقة والتضمن كان الجواب حدا بحسب الاسم وان
اجيب بما اشتمل على شيء خارج عن المفهوم ما دل عليه بالالتزام على سبيل
التجوز كان رسما بحسب الاسم قوله ورتبتها مقدم مطلب

على مطلب هل التي اذ لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل حدا الطلب مفهوما
وكيف كان فان المطلوب فيه شرح الاسم وفي بعض النسخ اذ لم يكن ما يدل
عليه الاسم المستعمل جزء الطلب مفهوما المراد ان مطلب ما الذي يطلب شرح
الاسم يجب ان يتقدم مطلب هل يعني بقوله اذ لم يكن ما يدل عليه الاسم
المستعمل حدا تعيين لهذا المطلب لتميزه عن قسيمه فان المقدم على مطلب هل
هو الذي يطلب به شرح الاسم الذي لا يفهم مدلوله الا بعد بيانه وذلك
وتقدير كلامه اذ لم يكن مدلول الاسم المستعمل في المطلب المحتاج اليه
الى حده مفهوما او الذي لا يكون مدلوله حدا مفهوما للطالب يعني الذي
عنه واعتبر قيد ذلك كون مدلول الاسم اذا كان حدا والحدود انما يكون
الذوات المحصلة كان الحدود ذات محصلة واذا كان المدلول مع كونه حدا
مفهوما كان محصل تلك الذوات اعني وجودها ايضا معلوما فلا يكون
بهل البسيطة حينئذ فائدة وحينئذ لا يكون السؤال بما قبل هل قوله
وكيف كان فان المطلوب فيه شرح الاسم اي وكيف كان الحال فان المطلوب
في السؤال بلفظة ما هذه التي يتقدم على مطلب هل هو شرح الاسم واما
بالرواية الاخرى فيكون معناه هكذا اذ لم يكن مدلول الاسم الذي استعمل
على انه جزء للطلب مفهوما وذلك لانا اذا قلنا ما الخلاء فقد استعملنا
اسم الخلاء على انه جزء للطلب وذلك لان المطلب هو مجموع اللفظين
فاحدهما جزء للمجموع ويكون قولنا جزء للمطلب في هذه الرواية منصوبا على
التمييز عن المستعمل وقولنا مفهوما منصب لانه خبر لم يكن وانا اظن ان هذه

الرواية تصحيف للاولى وكلاهما تصحيفان والاصل كان هكذا اذ المركب
الاسم المستعمل حدا للطلب معلوما فانه مطابق لمراده مستغن عن التجشمات
التي اوردناها وذلك اوضح قوله فاذا حصل للشيء وجود صار ذلك
بعينه حدا للذات او رسما ان كان فيه تجوز ومعناه ظاهر ومثاله انا اذا قلنا
في جواب من يقول ما المثلث المتساوي الاضلاع انه شكل يحيط به ثلثة خطوط
متساوية كان حدا بحسب الاسم ثم اذا بينا له الشكل الاول من كتاب اقليدس
صار قولنا الاول بعينه حدا بحسب الذات قوله ومنها مطلب اي
شيء ويطلب به تمييز الشيء عن ما عداه وفي بعض النسخ ومنها مطلب اي شيء
هو الشيء وخواصه تما بعد في اصول المطالب ويطلب به تمييز الشيء عن ما عداه
فقد يجاب عن اي بما يميزه تمييزا ذاتيا وقد يجاب بما يميزه تمييزا عرضيا والمراد
هو الاول وقد لا يعد هذا المطلب في الاصول لان مطلب ما يغني عنه اذ جوابه
يشتمل على جميع الذاتيات مميزة كانت او غير مميزة وقد يعد فيها لانه يجب الجواب
عن ما هو في حال الشركة بعين ان يطلب تمييز كل واحد من المختلفات الحقائق
بالفصول ولا يقوم غيره حينئذ مقامه قوله ومنها مطلب لم
وكانه سؤال عن ما هو الحد الاوسط اذا كان الغرض حصول التصديق
لجواب هل فقط او سؤال عن ماهية السبب اذا كان الغرض ليس هو حصول
التصديق بذلك فقط وكيف كان بل يطلب سببه في نفس الامر وذلك
ان هذا المطلب بعد هل في المرتبة بالقوة او بالفعل ومطلب لم يطلب
العلة اما في التصديق فقط كما يقال لم ... الكل واحد واما في الوجود كما يقال

لم يجذب المغناطيس الحديد وههنا نكتة وهي ان المطالب كما يكثرها المكثرون
فللمقللين ايضا ان يقللوها بان يجعلوا اصولها اثنين مطلب للتصور ومطلب
للتصديق وتطوى الباقية بينهما وعلى هذا التقدير يمكن ان يطوى مطلب
لم في مطلب ما حتى يكون الامهات هي مطلبي ما وهل فقط وقد اشار الشيخ
الى ذلك بقوله كانه سؤال عما هو الحد الاوسط او عن ماهية السبب ومطلب لم
تابع لمطلب هل في المرتبة اما بالفعل فكما يقال هل القمر منخسف فان قيل نعم قيل لم
واما بالقوة فكما يقال لم يخسف القمر فانه يتضمن الحكم بانخسافه بالقوة
ويطلب العلة فيه قوله ومن المطالب ايضا كيف الشيء واين الشيء ومتى
الشيء وهي مطالب جزئية وليست من الامهات بل يتنزل عن ان يعد فيها ويستغنى
عنها كثيرا بطلب هل المركب اذا تفطن لذلك الكيف والاين والمتى لم
يعلم نسبته الى الموضوع المطلوب حاله ثم لم يذكر الشيخ مطلبي كم ومن وهما
ايضا من الجزئيات المشهورة وهي جزئية لانها يطلب علوما جزئية بالقياس
الى المطالب المذكورة ولا يعم فائدتها فان ما لا كيفية له مثلا لا يسأل عنه
بكيف ولذلك ينزل عن ان يعد في الامهات ويستغنى عنها بطلب هل المركب
اذا كان المسؤول عنه معلوما بماهيته ومجهولا بانتسابه الى الموضوع فقال
هل زيد اسود هل هو في الدار هل هو الآن قوله فاذا لم يتفطن
لذلك لم يقم ذلك المطلب مقام هذا وكان خارجا عما عد فيه نظر لان
مطلب اي اذا عد في الامهات لقيامه مقامها فيقال اي كيفية له في اي مكان
هو في اي وقت هو وحينئذ لا يكون كل واحد من هذه المطالب مطلبا

خارجا عمّا عدّ قبلها

النهج العاشر في القياسات المغالطية

اعلم ان الغلط قد يقع اما بسبب في القياس وهو ان يكون المدعى قياسا
ليس قياسا في صورته وهو ان لا يكون على صورة شكل منتج او بان يكون قياسا
في صورته لكن ينتج غير المطلوب اذ قد وضع فيه ما ليس بعلة علة او يكون
قياسا بحسب مادته اى انه بحيث اذا اعتبر الواجب في مادته اختل امر صورته
واذا سلم ما فيه على النحو الذى قيل كان قياسا ولكنه غير واجب تسليمه
فاذا ادعى فيه تشابه احوال الاوسط في المقدمتين واحوال الطرفين فيهما
مع النتيجة لم يجب تسليمه فلم يكن قياسا واجب القبول وان كان قياسا
في صورته وقد عرفت الفرق بينما لو وضع ما ليس بعلة علة من هذا القبيل
والمصادرة على المطلوب الاول من هذا القبيل وذلك اذا كان حدا من
حدود القياس هما اسمان لمعنى واحد والواجب ان يكونا مختلفى المعانى فاذا
لو روعى في القياس صورته وما اشرنا اليه من احوال المادة لم يقع خطاء من قبل
الجهل بالتأليف ومن وضع ما ليس بعلة علة او من المصادرة على المطلوب
الاول ه الغلط يقع بسبب يرجع اما الى التأليف القياسى واما الى اجزائه
التى هى المقدمات ثم الحدود والشيخ بدا بالقسم الاول فقال ان الغلط
قد يقع اما بسبب في القياس واخّر القسم الثانى الى ان يتم الكلام فى القسم
الاول ثم الذى يرجع الى التأليف يكون لسبب يرجع اما الى صورة القياس
واما الى مادته وبدأ بالقسم الاول فقال وهو ان يكون المدعى قياسا ليس
بقياس في صورته ثم الذى يرجع الى الصورة يكون اما بحسب نسبة بعض المقدمات

الغلط في القياس اما ان يكون بالنسبة الى النتيجة او لا بالنسبة اليها والذى لا يكون بالنسبة اليها اما ان يكون في نفس القياس او في مقدماته والذى يكون في نفس القياس اما ان يكون في صورته او في مادته فهذه اربعة م ه

الى بعض وهو ان لا يكون على شكل وضرب منتج وقد اشار اليه بقوله وهو ان لا
يكون على سبيل شكل منتج والذى بحسب نسبة المقدمات الى النتيجة فلا يخلو اما
ان يكون السبب هو ان المقدمات لم يكن يلزم منها قول غيرها او لزم لكن اللازم
ليس هو المطلوب والاول هو المصادرة على المطلوب ولم يذكره الشيخ هنا
لانه يحتاج الى شرح فاخره الى ان فرغ عن القسمة وتشتغل بشرحه والثانى
هو وضع ما ليس بعلة علة لان وضع القياس الذى لا ينتج المطلوب لانتاجه
هو وضع ما ليس بعلة للمطلوب مكان علته فان القياس علة النتيجة واليه
اشار بقوله او يكون قياسا في صورته لكنه ينتج غير المطلوب اذ قد وضع فيه
ما ليس بعلة علة واما الذى يرجع الى مادة القياس فهو ان يكون القياس مشتملا
على مقدمات لو وضعت بحيث يكون مسلمة لما كانت على هيئة قياس ولو وضعت
على هيئة قياس خرجت عن ان يكون مسلمة واليه اشار بقوله او لا يكون قياسا
بحسب مادته الى قوله وان كان قياسا في صورته مثاله ان يقال كل انسان
ناطق من حيث هو ناطق ولا شىء من الناطق من حيث هو ناطق بحيوان
وذلك لان القياس انما ينعقد بحسب الصورة من هذه الحدود اما مع
القيد الذى هو قولنا من حيث هو ناطق في المقدمتين جميعا او مع حذفه
عنهما لكن اثباته فيهما يقتضى كذب الصغرى وحذفه عنهما يقتضى كذب
الكبرى وان حذف عن الصغرى واثبت في الكبرى ليكونا صادقين اختلف
صورة القياس فلم يكن الاوسط مشتركا فالقياس المنعقد منهما بحسب الصورة
لا يكون قياسا واجب القبول بحسب المادة ولهذا كان السبب في هذا القسم

او بحسب نسبتها الى النتيجة والذى يكون بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض

من جهة المادة قوله وقد عرفت الفرق بينهما اى بين هذين القياسين
المذكورين قوله ووضع ما ليس بعلة علة من هذا القبيل والمصادرة على
المطلوب الاول من هذا القبيل اى مما يقع الغلط فيه من جهة صورة التأليف
لا من جهة المادة ثم اخذ فى بيان المصادرة على المطلوب الاول بقوله وذلك
اذا كان احداهما من حدود القياس الى قوله فالواجب ان يكون الخلل فى المثال
فالمصادرة على المطلوب انما يشتمل على حدين مترادفين كما مر فيلزم منه ان يكون
احدى المقدمتين خالية عن الوضع والحمل وهى التى يتحد احد طرفيها مع طرف
من النتيجة بعينها فيكون التأليف عن مقدمة واحدة بالحقيقة ويكون احد حدى
النتيجة هو الاوسط مثاله كل انسان بشر وكل بشر ناطق فكل انسان ناطق
ومما يقع فى قياس واحد هكذا يكون ظاهرا غير ملتبس والخفى منها هو الذى يقع
فى اقيسة مركبة يقتضى تباعد النتيجة والمقدمة المتحدة بها والفاضل الشارح
ذهب الى ان وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب الاول من الاغلاط
التى تتعلق بالمادة وليس كذلك فان الخلل فيهما ليس لانهما يشتملان على حكم
غير مسلم بل لان القياس المشتمل عليهما يتألف مع النتيجة اما من حدود ليست
اقل مما يجب لكنهما غير ما يجب وهو وضع ما ليس بعلة علة او من حدود (كليهما)
اقل مما يجب وهو المصادرة على المطلوب فالخلل فيهما راجع الى الصورة دون
المادة ولذلك جعل من مباحث كتاب القياس هذه من اسباب الاغلاط
المتعلقة بالتأليف القياسى وقد ظهر لها ان عدة اثنين منها يتعلقان بمعنى (القياس)
ومنها الخلل فى الصورة والمادة وذكر انا فى ان الخلل فيهما سوء التأليف و (ايان)

يتعلقان بحال القياس والنتيجة معا وهما وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة
على المطلوب فاذن جميع ما يتعلق بالتأليف القياسى ثلاثة اشياء والى ذلك (اشار)
الشيخ بقوله فاذا روعى فى القياس صورته ثم ما اشرنا اليه من احوال المادة لم يقع
خطأ من قبل الجهل بالتأليف ومن وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على (المطلوب)
الاول قوله هذا واما ان لا يكون الغلط فى كون القياس قياسا (حسب)
المعقول ولكن بسبب فى المقدمات مقدمة فانه قد يقع الغلط بسبب اشتراك
فى مفهوم الالفاظ على باطنها او على تركيبها على ما قد علمت ومن جملتها (مثل)
ما قد يقع بسبب الانتقال من لفظ الجميع الى لفظ كل واحد وبالعكس فيجعل (ما يكون)
لكل واحد كائنا للكل وما يكون للكل كائنا لكل واحد ولا شك ان بين (الكل)
وبين كل واحد من الاجزاء فرقا وربما كان الانتقال على سبيل تغيير (اللفظ)
بان يكون اذا اجتمع صادقا فيظن انه اذا فرق كان صادقا مثل ان يظن (ايضا)
اذا صح ان نقول ان امرء القيس كان شاعرا صح ان امرء القيس كان مفردا (واحد)
امرء القيس شاعر مفردا فيحكم بان الميت شاعر وايضا انه اذا صح ان الحى (مزوج)
وقد اجتمعا صح الفانوج والفاوزد وربما كان الانتقال على العكس من (هذا)
وهو ان يظن اذا صح ان امرء القيس شاعر وانه جيد يصح على الاطلاق وكيف (ثبت)
انه شاعر جيد اى فى الشاعرية وهذا ايضا يناسب ما يكون الغلط فيه (بسبب)
المعنى من وجه لكنه يشركه من اللفظ وهذه مغالطات مناسبة للفظ
لما فرغ من بيان القسم الاول وهو ان يكون سبب الغلط راجعا الى التأليف
حيثية بقوله هذا اى هذا قسم وبدأ بالقسم الثانى بقوله واما ان لا يكون (الغلط)

رابعها الى ثمانية فلنفظ اما هذه اخشا الفتى التي في اول الفصل في قوله الغلط
قد يقع اما بسبب في القياس وهذا القسم هو ان يكون الغلط لسبب في المقدمات
اما اذا او في اجزائها التي هي الحدود وينقسم الى ما يكون السبب لفظيا والى
ما يكون معنويا وبدا بالقسم الاول وهو على ما ذكرناه عشرة في ستة اقسام
لان الغلط اما ان يكون لاشتراك في جوهر اللفظ المفرد او في هيئته في نفسه
او في هيئته اللاحقة به من خارج او في التركيب المحتمل كغيرين او في وجود التركيب
وعدمه فيظن المركب غير مركب او غير مركب مركبا فاشار الى القسم الاول
والرابع وهما الاشتراك في اللفظ المفرد والمركب بقوله فانه قد يقع الغلط
بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ على انفرادها او على تركيبها على ما علمت
اي في النهج السادس وما قصد لذلك مثالا وهو انتقال الذهن من احد معنى لفظه
كل ما الى الاطلاق على الجميع وعلى كل واحد الى الاخر وهو قوله ومن جملتها
مثل ما يقع بسبب الانتقال الى قوله ولا شك في ان بين الكل وبين كل واحد
من الاجزاء فرقا وهذا المثال هو الاشتراك في اللفظ المفرد وانما خصه بالايراد
لانه موضع يلتبس على بعض اهل النظر وسيحتاج اليه في النمط الخامس والفرق
هو ان الكل يشتمل على الاحاد معا وكل واحد واحد فيأخذ الواحد فالواحد
على سبيل البدل بشرطين احدهما ان لا يكون مع المأخوذ غيره والثاني ان لا
يبقى واحد غير مأخوذ واشار بقوله وربما كان الانتقال على سبيل تفريق
اللفظ بان يكون اذا اجتمع صادقا فيظن انه اذا فرق وفي بعض النسخ كيف
فرق كان صادقا الى قوله واشار الى القسم الخامس واورد له مثالين جميعا

انا اذا قلنا كان امرؤ القيس شاعرا وصح فيظن انه يصح قولنا امرؤ القيس كان
وقولنا امرؤ القيس شاعر وذلك لان المحمول في الاول هو قولنا كان شاعرا
على سبيل الاجتماع فيظن انه يصح حمل كل واحد من لفظتي كان وشاعرا عليه على
سبيل الانفراد وانما يصح الاول لان لفظة كان منهما ما هي جزء
المحمول والمجموع قضية دالة على كونه في الزمان الماضي شاعرا ولا يصح الثاني
لان افراد لفظة كان يدل على انها اخذت تامة وهي المحمول نفسه فكانه
حكم امرؤ القيس ولا يصح الثالث لان حذف لفظة كان يدل على انها اخذت
رابطة لا دلالة لها الا على الارتباط المحض والمحمول هو الشاعر وحينئذ لا فرق
بين قولنا كان شاعرا وبين قولنا هو شاعر على هذا التقدير ويلزم منه حمل
الشاعر على امرئ القيس الذي ليس بموجود الآن الميت لا يوجد اصلا فضلا
من ان يوجد شاعرا والمثال الثاني اما اذا قلنا الخمسة زوج وفرد صح فيظن
انه يصح قولنا الخمسة زوج الخمسة فرد وعلى قياس انا اذا قلنا العسل حلو
اصفر صح فيصح قولنا العسل حلو العسل اصفر واشار بقوله وربما كان
الانتقال على العكس من هذا الى القسم السادس ومثل بان يظن انه اذا قلنا
ان امرأ القيس شاعر وجيد صح على تقدير كونهما وصفين متباينين صح
ايضا على تقدير كونهما معا وصفا واحدا فرقة وهذا ايضا باب ما يكون الغلط
فيه بسبب المعنى من وجه وذلك هو اغفال توابع الحمل الذي يجي ذكره
في الاغلاط المعنوية فان الجيد المطلق اذا حمل بالجيد في الشاعر
فقد اغفل ما يتبع المحمول وكان كحمل الموجود المطلق بدل الموجود بالقوة

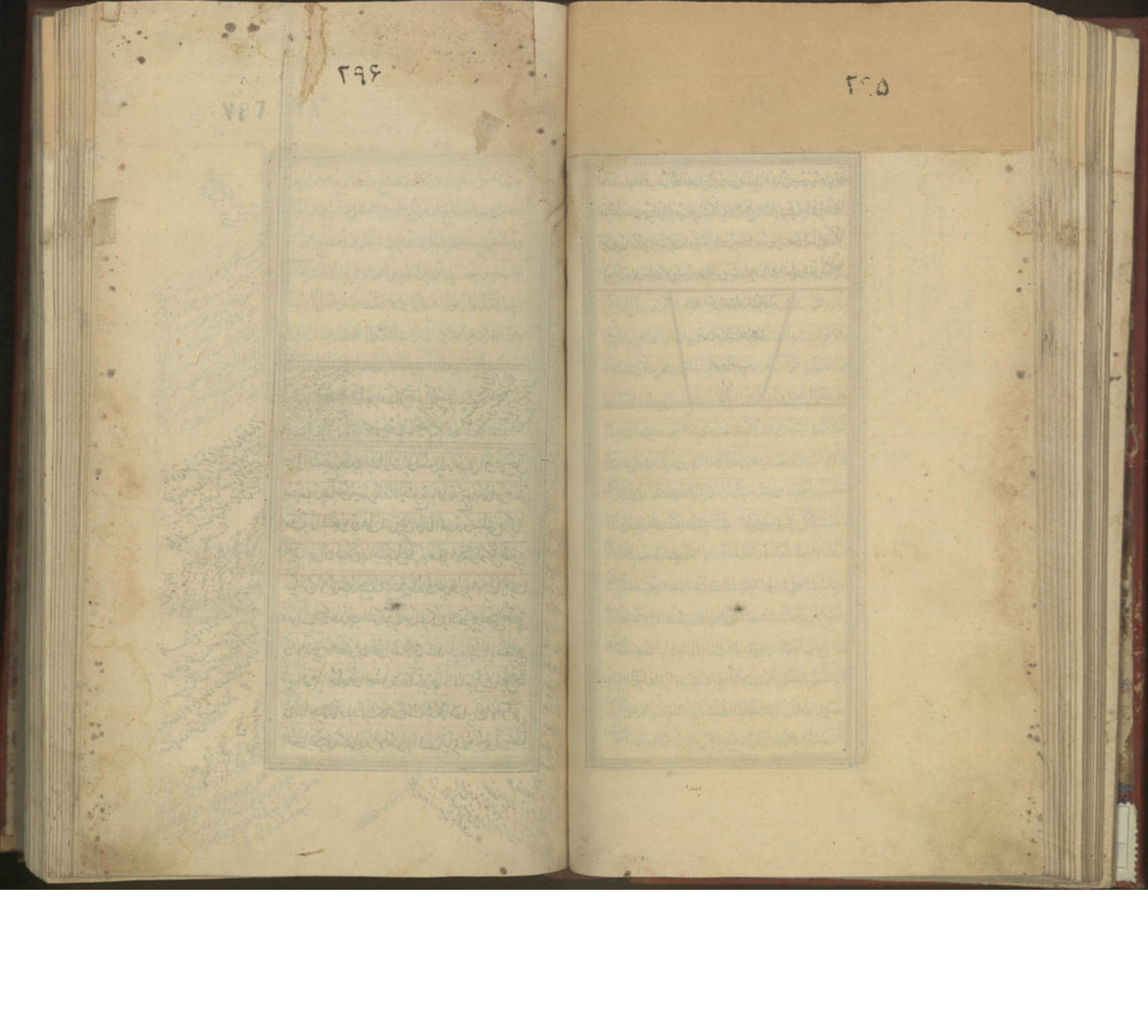
في بيان المذكور له لكنه حسنا يكون بشركة اللفظ وذلك بان هذا
الغلط انما حدث من قولنا هو شاعر جيد وليس من شرط اغفال توابع الحمل
ان يتحقق من تركيب مقدمة قوله وهذه مغالطات مناسبة للفظ
اشارة الى الاقسام المذكورة الا انه لم يذكر من الستة الا اربعة وسيشير الى
ما في الثالث الباقين منها قوله وقد يقع الغلط بسبب المعنى الذي
مثل ما يقع بسبب ايهام العكس وبسبب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات و
باخذ اللاحق للشيء مكان الشيء وباخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وباغفال
توابع الحمل المذكورة وقد عرفت ذلك ه يريد به القسم الثاني من الاغلاط
المتعلقة بافراد المقدمات وهو الذي يكون السبب فيه معنويا فقوله وقد
يقع الغلط بسبب المعنى عطف على قوله فانه يقع الغلط بسبب اشتراك في
مفهوم الالفاظ واعلم ان الاغلاط المعنوية لا يتصور ان يقع في الحدود التي
هي المفردات كما مر في صدر الكتاب فاذن هي اما ان يقع في التاليف والتاليف
يكون اما في القضايا انفسها او يكون بين القضايا والذي بين القضايا اما
منها ما قياسي واما غير قياسي والواقعة في التاليف القياسي قد مر ذكرها
اما التي يقع في القضايا انفسها وهي المتعلقة بالمقدمات فهي التي من
ان يذكرها هيهنا وهي تنقسم لا محالة لان التاليف يقع اما بين جزئين يستحق احدهما
لان يحكم عليه والاخر لان يحكم به واما بين جزئين لا يجتمعان لذلك
فالغلط في الاول لا يتصور الا ان يكون الترتيب غير صحيح فبان جعل المحكوم
عليه محكوما به والمحكوم به محكوما عليه والسبب في ذلك ايهام العكس واما الثاني

الثاني فلا يخلو اما ان يكون المأخوذ فيها بدلا مما يستحق لان يكون جزءا من القضية
شيئا من معروضاته او عوارضه او لا يكونا كذلك بل شيئا مشابها له ما
وجه اخر غير الوجه الذي يجب والاول هو اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات
وذلك بان الحكم يتعلق بالذات بما يستحق لان يكون جزءا من القضية وبالعرض
بمعروضاته وعوارضه والثاني هو سوء اعتبار الحمل فان الحمل لا يكون فيها
جميعها مطلقا وقد بقي من اسباب الغلط قسم واحد وهو الواقع بين قضايا
لا يتالف منها قياس وهو المسمى بجمع المسائل في مسئلة واحدة ولم يذكره الشيخ
غير متعلق بالقياس ونعود الى الشرح فنقول قد ذكر الشيخ في الغلط المعنوي
الصرف خمسة اشياء الاول ايهام العكس والثاني اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات
وهما القسمان المذكوران من الثلثة والثالث اخذ لاحق الشيء مكانه واخذ
ما بالعرض مكان ما بالذات كما مر في النهج السادس والرابع اخذ ما بالقوة
مكان ما بالفعل وعكسه يجري مجراه والخامس اغفال توابع الحمل وهو من الامور
المتعلقة بالحمل كما مر وبالرابطة والجهة والسور وغير ذلك مما يعتبر احوالا
في الحكم في القضية وهذان القسمان من جملة سوء اعتبار الحمل وانما اوردها
الشيخ هكذا لانه في هذا المختصر لم يتعرض لبيان الحصر على ما في سائر كتبه
قوله فيجد اصناف المغالطات منحصرة في اشتراك اللفظ مفردا او
مركبا في جوهره او هيئته او تصرف يقع في تفصيل المركب وتركيب المفصل ومن جهة
المعنى في ايهام العكس واخذ ما بالعرض مكان ما بالذات واخذ لاحق الشيء
مكان الشيء واغفال توابع الحمل ووضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب

الاول وتحريف القياس وهو الجهل بقياسيته لما ذكر اسباب الغلط عاد الى
عدها ليسهل الضبط فاشار هاهنا الى القسم الثاني من اللفظية التي لم يذكرها
فيما مضى فقوله او هيئته وتعريفه ولم يذكر في المعنوية قسما مما ذكره فيما مر
وهو اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وذلك ايضا مما يدل على انه لم يتعرض
لبيان الحصر قوله وان شئت فادخل اشتباه الاعراب والبناء والشكل
والاعجام في باب المغالطات اللفظية وهذه اشارة الى القسم الثالث
من اللفظية قوله ومن التفت لفت المعنى وهجر ما يخيل اللفظ
واعطى اجزاء القياس معاني لا الفاظا وراعاها بتوابعها ولم يحرزها
فيما يكثر في المقدمتين او يكثر في المقدمتين والنتيجة وراعى شكل القياس
ثم علم اصناف القضايا التي عددناها ثم عرض ذلك على نفسه عرض
الحاسب ما يعقده على نفسه معاودا ومراجعا فغلط فهو اهل لان يهجر الحكمة
وتعلمها وكل ميسر لما خلق له يقال التفت لفته اي نظر اليه يريد ان من
عرف الاصول المذكورة واحكمها امن من الغلط فان سبب الغلط اما
جهل او اهمال بعض شرائط الصحة وما ذكر من شرائط الصحة واسباب الغلط
بقوله ليحصى وهو انه اذا لاحظ المعنى وهجر ما يخيل اللفظ اي الالفاظ التي هيئته
وما نتج من احوالها الخيالية بالجملة اذا ترك اعتبار اللفظ وجرد المعنى
عن الشوائب اللفظية امن من الاغلاط اللفظية واذا راعى اجزاء القياس
مفصلة بتوابعها امن من الاغلاط المتعلقة بالمقدمات واذا لم يغفل تكرار الحدود
في المقدمتين والنتيجة امن من وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب

الاول واذا راعى شرائط القياس امن من الغلط المتعلق بصورته واذا عرف
ان المقدمات من اي الاصناف المذكورة في النهج السادس هي وراعى شرائطها
امن من الغلط المتعلق بمادته ثم ان من غلط بعد رعاية هذه الشرائط كلها
والمعاودة الى تفقد كل واحد منها ليس مستعدا لادراك العلوم النظرية وتعلمها

والله اعلم بالصواب تم الكتاب
بعون عنايات الله الملك
الوهاب
م م





بسم الله الرحمن الرحيم
والاستيفاق من العليم الحكيم

قال الشيخ هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له ولا ينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق وانا اعيد وصيتي واكرر التماسي ان يضن بما يشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه ما اشترطه في اخر هذه الاشارات

اقول ان هذين النوعين من الحكمة النظرية اعني الطبيعي والالهي لا يخلوان عن انغلاق شديد واشتباه عظيم اذ الوهم يعارض العقل في مآخذهما والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معارك الاراء المتخالفة ومصادم الاهواء المتقابلة لا يرجى ان يتطابق

عليها اهل زمان ولا يكاد يتصالح عليها نوع الانسان والناظر فيهما يحتاج الى مزيد تجريد للعقل وتمييز من الذهن وتصفية للخاطر للفكر وتدقيق للنظر وانقطاع عن المشوشات الحسية وانفصال عن الوساوس العادية فان تيسر له الاستبصار فيهما فقد فاز فوزا عظيما والا فقد خسر خسرانا مبينا لان الفائز بهما مترق الى مراتب الحكماء المحققين الذين هم افاضل الناس والخاسر بهما نازل منازل المتفلسفة المقلدين الذين هم اراذل الخلق ولذلك وصى الشيخ بحفظ هذا القسم من كتابه كل التحفظ وامر بالضن به كل الضن وانا اسال الله الاصابة في البيان والعصمة عن الخطاء والطغيان واشترط على نفسي ان لا اتعرض لذكر ما اعتمده فيما اجده مخالفا لما اعتقده فان التقرير غير الرد والتفسير غير النقد والله المستعان وعليه التكلان

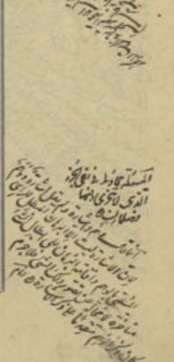
النمط الاول

في تجوهر الاجسام قال الفاضل الشارح النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط وانما وسم ابواب المنطق بالنهج وابواب هذين العلمين بالنمط لان المنطق علم يتوصل منه الى سائر العلوم فكانت ابوابه مناهج وهذه مقصودة بذاتها فكانت انماطا قال والجوهر يطلق على الموجود لا في موضوع وعلى حقيقة الشيء وذاته والجوهر بالمعنى الاول يصير [illegible]

جوهرا و بالمعنى الثانى تحقق حقيقته فالمراد بتجوهر
الاجسام ليس هو الاول لانها ليست مما لا يكون جواهر
فيصير جواهر بل هو الثانى فان المطلوب تحقق حقيقتها
اهى مركبة من الاجزاء التى لا تتجزى ام من المادة والصورة
واعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية
و بعضها فلسفية وذلك لان المعلم الاول ابتدا فى تعليمه
بالطبيعيات التى هى اقدم الاشياء بالقياس الينا وختم با
لفلسفيات التى هى اقدمها فى الوجود وبالقياس الى نفس الامر
متدرجا فى التعليم من مبادى المحسوسات ومنها الى المعقولات
وكان موضوع الطبيعيات الجسم المتالف من المادة والصورة
فصارت مباحث المادة والصورة التى يبتنى عليها العلم
مصادرات فيه ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت هى
ايضا فى الفلسفة الباحثة عنها مبنية على مسائل طبيعية
كنفى الجزء الذى لا يتجزى وتناهى الابعاد والتجزى اذا ان
يبتدئ بالطبيعيات ايضا ولكن بشرط ان يرفع منها اخذ
الحوالات من احد العلمين الى الاخر المقتضية لتحير المتعلم
فلزمه ان يقصد الابحاث المتعلقة باثبات المادة و
الصورة واحوالهما اولا ولما قصدها لزمه ان يبين ما يبتنى
تلك الابحاث عليه من المسائل الطبيعية قبلها فوجب عليه

ان يصدر الكلام بنفى الجزء الذى لا يتجزى لانه اخر ما يحل
اليه مقاصده التى لا يبتنى على مسئلة تقتضى حوالة اخرى
وصار هذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة
من العلمين وقبل الخوض فى المقصود نقول الجسم يقال بالاشتراك
على الطبيعى المعلوم وجوده بالضرورة وهو الجوهر الذى
يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة اعنى الطول والعرض و
العمق وعلى التعليمى وهو الكم المتصل الذى له الابعاد الثلث
والمراد هاهنا هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعى وقد
زيف الفاضل الشارح حده المذكور اما اولا فبان الجوهر ليس
جنسا لما تحته واحال بيانه على ساير كتبه واما ثانيا فلان
قابلية الابعاد الثلثة ليست بفصل لانها لو كانت وجودية
لكانت عرضا اذ هى نسبة ما ويلزم من كونها عرضا احتياج
محلها الى قابلية اخرى لها وايضا يلزم ان يكون الجسم متقوما
بعرض والجواب عن الاول انه انما ابطل كون الجوهر جنسا
فى كتبه بان اخذ مكان الجوهر الموجود لا فى موضوع وابطل
كونه جنسا وهو لازم من لوازم الجوهر ولا شك فى ان لازم
الجنس لا يكون جنسا وعن الثانى انه ابطل كون قابلية الابعاد
فصلا وهى ليست بفصل لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو
القابل للابعاد المحمول على الجسم وهو شئ ما من شانه قبول

الابعاد فظهر انه فى هذا التزييف مغالط ثم افاد ان الجسم
يكون اما مؤلفا من اجسام مختلفة كالحيوان او غير
مختلفة كالسرير واما مفردا ولا شك فى انه قابل للانقسام
فلا يخلو اما ان تكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل
فيه او لا تكون وعلى التقديرين فاما ان تكون متناهية او
غير متناهية فاذن ههنا احتمالات اربع اولها كون الجسم
متألفا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية وهو ما ذهب اليه
قوم من القدماء واكثر المتكلمين من المحدثين وثانيها كونه
مؤلفا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية وهو ما التزمه
بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه
متألفا من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية
وهو ما اختاره محمد الشهرستاني فى كتاب له سماه بالمناهج
والبيانات هكذا قال الشارح فى كتابه الموسوم بالجوهر الفرد
ورابعها كونه غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات
غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء ويريد
الشيخ ان يثبته واما الجسم المتألف فيجيء بيانه والقول
فيه ان شاء الله تعالى وهم واشارة قال الفاضل
الشارح ان الشيخ يريد بالوهم فى هذا الكتاب المذهب الباطل
او السؤال الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط



من قبل معارضة الوهم اياه فتسمية الرأى الباطل بالوهم
تسمية المسبب باسم السبب مجازا وقد مر انه يسمى الفصل
المشتمل على حكم يحتاج فى اثباته الى برهان بالاشارة والفصل
المشتمل على حكم يكفى فى اثباته تجريد الموضوع والمحمول عن
اللواحق والنظر فيما سبقه من البراهين بالتنبيه ولما اراد
فى هذا الفصل ابطال الرأى الاول من الاربعة المذكورة وعبر
عنه بالوهم وعن ابطاله بالاشارة قوله من الناس من ان كل
جسم ذو مفاصل فقوله كل جسم ذو مفاصل قضية والجسم
هو الطبيعى المذكور والمفاصل هى المواضع التى ينفصل ويتصل
الجسم عندها وهى مواضع باعيانها عند مثبتى الجزء لا يمكن
ان ينفصل الجسم عند غيرها فشبهها بمفاصل الحيوان و
سماها باسمها قوله ينضم عندها اجزاء غير اجسام يتألف
منها الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا
كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا وان الواقع منها فى وسط
الترتيب يحجب الطرفين عن التماس ذكر للاجزاء احكاما
اربعة اولها انها ليست باجسام والثانى ان الاجسام يتألف
منها والثالث انها لا تقبل الانقسام اصلا والرابع ان الواقع فى وسط الترتيب منها يحجب الطرفين عن التماس وهذه
الاحكام مسلمة من اصحاب هذا الرأى اورد الاول منها تقريرا





رجع الى اثبات القسم الثالث مع ان المناقضة قد تمت لانه
لا يريد الاقتصار على نقض الحكم بل يقصد ابطال هذا الراى
في نفس الامر فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات
وان لم يذهب اليها ذاهب قوله وان تحيث لو جعل محوى
فيه مداخلة للوسط حتى يكون مكانهما او حيزهما او ما شئت
قسمة واحدا لم يكن له بد من ان ينفذ فيه فيلقى غير ما لقيه
اقول يريد بيان حال القسم الثاني وهو القول بالمداخلة
التامة ففسره اولا باتحاد المكانين او الحيزين واعلم ان
المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان
عندهم مرتب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن
كالارض للسرير والاعتماد عندهم هو ما يسميه الحكيم
ميلا واما الحيز فهو عندهم الفراغ المتوهم المشغول
بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء
واما عند الشيخ والجمهور من الحكماء فهما واحد وهو
السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي
فلما لم تكن المنازعة فيه مفيدة ههنا وكان المفهوم
من المكان او الحيز المذكور معلوما غير محتاج الى بيان
اشار اليه بقوله مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه
بلا مناقشة في العبارة والمعنى ان الطرف لو جعل ان يداخل

الوسط فلا بد من ان ينفذ في الوسط قوله فيلقى غير
ما لقيه والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم
بالمداخلة اى فيلقى الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما
لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال المماسة
قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم حال النفوذ بالمداخلة
والمراد بيان مغايرة الملاقى في الحالين من الجانبين فانه
يقتضي قسمة الوسط بقسمين ويمكن ان يفهم من قوله
فيلقى غير ما لقيه انه يلقى حال النفوذ من الوسط قبل
تمام المداخلة غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر
الذي لقيه حال النفوذ غير ما يلقاه عند تمام المداخلة
وهو اللقاء المتوهم بالمداخلة وذلك يقتضي قسمة الو
سط بثلثة اقسام والفاضل الشارح فسره على هذا
الوجه ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعي لا برهاني
واقول هذا التقرير يقتضي ان يكون للنفوذ الذي هو
حركة ما اول وهو حال المماسة ووسط وهو الحال الذي
بعد المماسة وقبل تمام المداخلة وآخر وهو حال تمام
المداخلة وهذا انما يصح على راي نفاة الجزء وهو ان
يكون الحركة متصلة في ذاتها قابلة للانقسامات و
اثباته مبني على نفي الجزء ولا يصح على راي مثبتيه فان

المتحرك لا يمكن ان يلاقي بالحركة الواحدة عند تمم
شيئا منقسما فلا يكون للنفوذ في الجزء الواحد وسط
مسبوق بحالة وملحوق باخرى فاذن هذا الكلام على
التفسير الثاني لا يكون اقناعيا بل يكون مستمدا على مطال
على المطلوب قوله واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب
يكون ملاقي الوسط ملاقيا الآخر للطرف ملاقاة
الوسط له وان لا يتميز في الوضع اذ لا فراغ عن لقا
فحينئذ لا يكون ترتيب وسط وطرف ولا ازدياد حجم
فان كان شيء من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم
المداخلة من الملاقاة بالاسر بل بقي فراغ وانقسم ما
اي المداخلة التامة تقتضي ان يكون الطرف الملاقي
للوسط بعينه ملاقيا للطرف الاخر المداخل اياه فا
نهما ملاقيان بالاسر وحينئذ يرتفع الامتياز في الوضع
بين المتداخلين والوضع هٰهنا كون الشيء بحيث يشار
اليه اشارة حسية وذلك لان الاشارة الى احدهما
بعينها اشارة الى الاخر اذ لا فراغ عن لقائه وعلى هذا
التقدير لا يكون ترتيب ووسط وطرف اي هذا الفرض
ناقض الحكم الرابع المذكور للجزء ولا ازدياد حجم اي
ناقض الحكم الثاني ايضا فان كان شيء من ذلك اي ان

كان احد الحكمين المذكورين صحيحا لم يكن الملاقاة با
لاسر وحينئذ يناقض الحكم الثالث فينقسم الجزء الحا
صل بان يجوز المداخلة يناقض الاحكام الثلثة المذكورة
جميعا وتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء يستلزم القول
باحد ثلثة اشياء اما امتناع ملاقاتها او ملاقاتها
بالكل او بالبعض وذلك يستلزم القول باحد ثلثة اشياء
اما امتناع تالف الاجسام منها او عدم امتيازها
في الوضع او تجزيها وهذه محال فالقول بها محال فهذا
تقرير هذه الحجة والفاضل الشارح اورد من حجج مثبتي
الاجزاء معارضة لها وهي ان الحركة موجودة غير قارة
وينقسم الى ما مضى والى ما يستقبل وهما غير موجودين
والى ما في الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة
وهو ان انقسم لم يكن جميعه موجودا لكونه غير قار فما
لا ينقسم ولا ينقسم ما به يقطع المتحرك من المسافة ولا
لا ينقسم ما في الحال من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزى ومحل
هذا الشك عند تحقيق اتصال المقادير على ما يأتي
ان شاء الله تم **وهم واشارة** ومن الناس من
يكاد يقول بهذا التاليف لكن من اجزاء غير متناهية
يريد ابطال الاحتمال الثاني المنسوب الى النظام وغيره

الاحتمالات الاربعة المذكورة وهولاء لمّا وقفوا على
حجج نفاة ولم يقدروا على ردّها اذعنوا لها وحكموا بان الجسم
ينقسم انقسامات لا يتناهى لكنهم لم يفرقوا بين ما هو موجود
في الصورة لشئ بالقوة وبين ما هو موجود فيه مطلقا فظنوا
ان كل ما يمكن في الجسم من الانقسامات التى لا يتناهى فهو
حاصل فيه بالفعل فحكموا باشتماله على ما لا يتناهى من الاجزاء
صريحا وهذا الحكم ينعكس عكس النقيض الى ان كل ما لا يكون
حاصلا في الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن ان يحصل فيه
ثم انهم معترفون بوجود كثرة في الجسم وان الكثرة انما
يتألف من احاد وان الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن
قد يحصل من اقوالهم مقدمتان هما ان الجسم يشتمل على اشياء
غير منقسمة وكل ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسما
فانه لا يقبل القسمة فينتج فالجسم يشتمل على اشياء
لا يقبل القسمة وهذا هو القول بالجزء الذى لا يتجزى وقد
لزمهم وان لم يصرحوا به الا ان القائلين به يقولون
باجزاء متناهية وهولاء يذهبون الى ما لا يتناهى فهو
لاء كادوا ان يقولون بهذا التاليف ولكن من اجزاء غير
متناهية قيل وقد تناظر الفريقان فلما الزم اصحاب
المذهب الاول اصحاب هذا المذهب وجوب وقوع قطع

مسافة محدودة في زمان غير متناه ارتكبوا القول
بالطفرة ولمّا الزموهم ايضا وجوب كون المشتمل على
ما لا يتناهى غير متناه في الحجم جوّزوا تداخل الاجزاء ولما
الزم هولاء اصحاب المذهب الاول بتجزية الجزء القريب من
مركز الرحا عند حركة البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء
واحد لكون القريب ابطاء منه ارتكبوا القول بسكون
البطئ في بعض ازمنة حركة السريع ولزمهم من ذلك
القول بانفكاك الرحى عند الحركة فاشتهر التشنيع بين
الفريقين بالطفرة وتفكك الرحى على ما هو المشهور

قوله ولا يعلم ان كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية
فان الواحد والمتناهى موجودان فيها قال الفاضل
الشارح الكثرة تقع بالاشتراك على العدد نفسه وعلى ما
يكون بالقياس الى قلة ما كثرة والاولى من مقولة الكم
والثانية من مقولة المضاف والواحد على التقديرين
موجود فيها اما المتناهى فان اراد به المتناهى في
المقدار فلا يكون موجودا في كل كثرة لان الكثرة تقع
على المجردات ايضا وان اراد به المتناهى في العدد فلا
يكون موجودا في كل كثرة حقيقية لانه لا يكون موجودا
في الاثنين اذ لا عددا اقل منه لكنه يكون موجودا في كل

كثرة اضافية لان الاثنين ليس بكثرة اضافية فاذن ينبغى
ان يحمل الكثرة على الاضافية حتى يستقيم الكلام واقول
وهذه مواخذة لفظية قليلة الفائدة اذ المقصود واضح
قوله فاذا كان كل متناه يوخذ منها مولفا من احاده
ليس له حجم ازيد من حجم الواحد لم يكن ما يولفها مفيدا للمقدار
بل عسى العدد اقول تقريره كل عدد متناه من الكثرة
اذا اخذ مولفا فلا يخلو اما ان لا يكون حجم ذلك المجموع
ازيد من حجم الواحد او يكون وهذان قسمان والشارح اشار
الى ابطال القسم الاول بان التاليف على ذلك التقدير
لا يكون مفيدا للمقدار وذلك لان الحجم لا يزداد به فلا
بل عسى العدد اى بل عساه لا يفيد العدد ايضا ولم يقل بل العدد
قال الفاضل الشارح وذلك لوضوح الظن بانه يفيد
زيادة العدد وان لم يكن يفيد زيادة المقدار وفى التحقيق
ليس يفيدها ايضا لان الاجزاء اذا كان مقدارها
مساويا للمقدار الواحد سيما يكون فى الحيز الواحد وحينئذ
يستحيل ان يقع الامتياز بينها بنفس الجسمية او بشىء من
لوازمها اذ لا يختلف الحجم ولا شىء من العوارض لانها
متساوية النسبة الى جميعها واذا لا امتياز اصلا فلا
تعدد الا ان الشارح لما لم يكن محتاجا الى هذا البيان لم يحرر

بالنفى والاثبات بل بنى الامر على التجويز واقول عدم الا
متياز فى الوضع لا يستلزم عدم الامتياز بالعوارض
فان النقط التى هى اطراف اقطار الدائرة تجتمع عند
المركز بحيث لا يتباين فى الوضع ويختلف احوالها العارضة
بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة ويكون متعددة
بتلك الاعتبارات والحق فى ذلك ان التعدد من لواحق
التغاير والتغاير قد يكون عقليا وقد يكون وضعيا
وعند التداخل يرتفع التغاير الوضعى دون العقلى
فيرتفع التعدد الوضعى دون العقلى فلذلك حكم الشارح
بارتفاع التعدد على سبيل التجويز قوله وان كان لكثرة
متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وامكنت الاضافة
بينها فى جميع الجهات حتى كان حجم فى كل جهة فكان جسم
هذا هو القسم الثانى من القسمين المذكورين واراد ان
يولف من كثرة متناهية جسما ذا طول وعرض وعمق
وذلك ممكن على تقدير ازدياد الاجزاء وانما يتاتى
باضافة بعض الاجزاء الى بعض فى الجهات الثلث حتى
يصير المولف طويلا عريضا عميقا فيكون جسما قوله
كان حجم فى كل جهة فكان جسم اى حصل حجم فى كل جهة
محصل جسم وانما قال ذلك لان الجسم لا يطلق الا

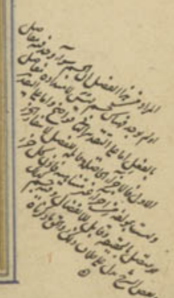
اقول م

وان كان الكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وامكنت
الاضافات بينها في جميع الجهات حتى كان حجم في
كل جهة فكان جسم متن

على المتصل في الجهات الثلث والحجم يطلق على ما يكون
له مقدار تاماً مانع لان يدخل فيه آخر مثله قال الفاضل
الشارح ينبغي ان يضم في المتن لفظة وذلك ان يقال
وامكنت الاضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات
ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم الشيخ او الناسخ او حذفها
الشيخ لدلالة الكلام عليها اقول ليس الى هذا الانضمام
احتياج لان الهاء في قوله وامكنت الاضافات بينها لا
يعود الى الكثرة بل يعود الى الاحاد التي يعود اليها الضمير
في قوله منها والتاليف بين الآحاد انما يحصل بالاضافات
بينها في الجهات لا ان يفرض ولا تاليف للكثرة الاولى
في جهة ثم يحتاج للتاليف في الجهات الاخر الى غير تلك
الكثرة وكان الفاضل الشارح فسر الاضافة بالنسبة
وفهم من امكان الاضافات امكان النسب بين الجسم الحاصل
من الكثرة المتناهية وبين المولف من غير المتناهية
في جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد ذلك
حتى كان حجم في كل جهة فان النسبة انما يكون بعد
صيرورتها جسماً لا قبلها والاصوب ان يفسر الاضافة
بضم بعض الاجزاء الى بعض كما ذهبنا اليه واعلم ان الشيخ
لو اقتصر على هذا القدر لكفاه في مناقضة القائلين

بان كل جسم يتالف مما لا يتناهى وذلك لان الجسم
الذي القدر قد تالف مما يتناهى لكنه لم يقنع بذلك
بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية المقادير لا يتالف
مما لا يتناهى اصلاً قوله كان نسبة حجمه الى الحجم الذي احاده
غير متناهية نسبة متناهي القدر الى متناهي القدر
هذا تال لقوله وان كان الكثرة متناهية منها حجم فوق
حجم الواحد الى قوله فكان جسم والجميع شرطية متصلة
وذهب الفاضل الشارح الى ان قوله فكان جسم كان
نسبة حجمه الى الحجم الذي احاده الى قوله متناهي القدر
قضية واحدة موضوعها الجسم ومحمولها قضية اخرى
هي قوله كانت نسبة حجمه الى الحجم الذي احاده غير متناهية
نسبة متناهي القدر الى متناهي القدر ولفظة كان رابطة
والمجموع تال للمقدم المذكور والاظهر ما ذكرناه وتقدير
الكلام ان يقال اذا كان حجم لاجزاء المتناهية ازيد
من حجم واحد منها وحصل من تاليفها في الجهات جسم
كان نسبة ذلك الجسم الى جسم آخر متناهي القدر
مولف من اجزاء غير متناهية نسبة شيء متناهي القدر
الى شيء متناهي القدر واعلم انه لم يعتبر النسبة بين المولف
من الاجزاء المتناهية وبين سائر الاجسام الا بعد ان صيره

جسماً وذلك لان النسبة لا تقع بين ما لا يكون من نوع
واحد كالجسم والسطح او الخط مثلاً قوله لكن ازدياد حجم
بحسب ازدياد التأليف والنظم فيكون نسبة الآحاد المتناهية
الى الآحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه هذا خلف
محال اقول هذا استثناء لنقيض تالي المتصلة المذكورة
يريد به انتاج نقيض المقدم وصورة القياس هكذا لو كان
الجسم مؤلفاً مما لا يتناهي لكان حجم المؤلف من عدد متناه
من جملة ما لا يتناهي اما ازيد من حجم الواحد او ليس بازيد منه
والثاني باطل لانه لا يفيد زيادة المقدار والاول ايضاً باطل
لانه لو كان حقاً لكان نسبة حجم المؤلف من عدد متناه في
الجهات الثلث الى حجم الجسم المؤلف مما لا يتناهي نسبة متناه
الى متناه لكنها كنسبة الاجزاء الى الاجزاء فنسبة متناه
الى متناه كنسبة متناه الى غير متناه هذا خلف محال فليس
الاول حقاً واذا بطل القسمان بطل المقدم وهو كون الجسم
مؤلفاً مما لا يتناهي تنبيه اليس اذا اوجب النظر ان
الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفاً من مفاصل غير متناهية
وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا
ينفصل فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل
اقول لما بين امتناع كون الجسم مؤلفاً من اجزاء لا يتجزى



سواء كانت متناهية او غير متناهية ثبت ان
جميع الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة في الجسم المفرد بل
ثبت ان بعض الاجسام غير منقسم بالفعل مع كونه قابلاً
للانقسام فهذا هو المطلوب في هذا الفصل وسماه تنبيهاً
لعدم الاحتياج فيه الى برهان زائد على ما تقدم وانما اورد
القضية الاولى مهملة وهي ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفاً
ولم يقل كل جسم لان الثابت بالبرهان في الفصل الثاني
هو ان الاجسام المتناهية الاقدار لا يجوز ان يكون مؤلفة
مما لا يتناهي فقط ولو جاز وجود جسم غير متناهي القدر
لجاز وقوع مفاصل غير متناهية فيه فلما لم يبين امتناع
وجوده بعد لم يحكم بذلك كلياً ولم يحكم ايضاً جزئياً
لئلا يوهم كذب الكلية فاهملها وسيصير الحكم بعد بيان
امتناع وجود جسم غير متناهي القدر كلياً قال الفاضل
الشارح انه قال في القضية الاولى لا يجوز ان يكون الذي
في قوة قولنا يجب ان لا يكون وفي الثانية ليس يجب ان يكون
وذلك لان تركب الجسم من اجزاء غير متناهية ممتنع ان
يكون ومن المتناهية ممكن ان لا يكون فلا جرم حكم في
الاولى بالامتناع وفي الثانية بالامكان العام اقول
انه لم يقل في الثانية لا يجب تركب الجسم من اجزاء متناهية

مطلقا بل قال لا يجب تركبه من الاجزاء المتناهية التي لا تتجزى ويدل عليه قوله الى ما لا ينفصل وقد بان امتناع تركبه منها فكان الواجب اذن ان يقول فهذا القسم ايضا يجب ان لا يكون والصواب ان يقال انه لما قال في الفصل الثاني ومن الناس من يكاد يعقل هذا التاليف وكانه قال ومن الناس من يجوز هذا التاليف ثم لما ابطله اورد ههنا نقيض ذلك وهو الحكم بانه لا يجوز ولما قال في الفصل الاول ومن الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل اى يزعم انه يجب فلما ابطله اورد ههنا نقيضه وهو الحكم بانه لا يجب وبالجملة فالقضية الاولى مهملة كما مر والثانية جزئية لان قوله ليس يجب ان يكون لكل جسم في قوة قولنا ليس يجب ان يكون لبعض الاجسام ولذلك جعل اللازم منهما جزئيا وهو قوله فقد اوجب امكان وجود جسم وذلك يكفيه بحسب غرضه ههنا وذكر الفاضل الشارح عليه سؤالا وهو ان امتناع حصول الانقسامات التي لا تتناهى بالفعل يقتضي الحكم بوجود جسم لا يكون لامتداده مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال فقد اوجب امكان وجود جسم ولم يقل فقد اوجب وجوده واجاب عنه بان هذا الامكان يحتمل ان يكون عاما وايضا ان كان خاصا فقوله صحيح وذلك لان الممتنع هو حصول

جميع الانقسامات لا حصول كل واحد منها فليس بواجب ولا ممتنع فاذن ليس في الوجود جسم معين يجب ان يكون عديم المفاصل الا لمانع خارجي كالفلك اقول والاظهر انه لما سلب الوجوب عن كون الجسم مركبا عن الاجزاء لزمه امكان كونه غير مركب ولذلك ذكر الامكان قوله بل هو في نفسه كما هو عند الحس قول الحس يحكم باتصال الجسم واثبات المفاصل على ما ذهب اليه الفريقان امر عقلي غير محسوس فلما بطل ذلك صح كون الجسم متصلا في نفس الامر كما هو عند الحس قوله لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال وفعوح المفاصل اما بفك وقطع واما باختلاف عرضين قارين فيه كما في البلقة واما بوهم وفرض ان امتنع الفك لسبب اقول اى الجسم الذي حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس مما لا ينفصل بل يجب ان يكون قابلا للانفصال الماتي في الفصل الاول واسباب فتوح المفاصل لا تخلو عن الثلثة المذكورة في الكتاب لان الانفصال اما ان يكون مؤديا الى الافتراق او لا يكون والثاني اما في الخارج او في الوهم مثال الاول ما بالفك والقطع ومثال الثاني ما باختلاف عرضين ومثال الثالث ما بالوهم تذنيب الذي اذا لم

المسئلة الثانية في تفاريع نفي الجزء ونهاية فصلان وانما سماه بالتذنيب لان معنون هذا الفصل كالتذنيب والتفريع على ما تقدم

تاليف من احادٍ لا يقبل القسمة وجب ان يكون احد
وجوه القسمة لاسيما الوهمية لا يقف الى غير النهاية
وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب وللمستبصر رشده
القدر الذي نورده اقول لما ابطل الاحتمالين من الا
ربعة المذكورة بقي الحق احد الاخرين فاشار ههنا الى بطلان
احدهما بقوله وجب ان يكون احد وجوه القسمة لاسيما
الوهمية لا تقف الى غير النهاية وتعين الرابع الذي هو
مذهب الجمهور من الحكماء ووجوه القسمة هي الثلثة
المذكورة وانما قال لاسيما الوهمية لان البرهان المذكور
في الفصل الاول لا يفيد الا القسمة الوهمية وسمى الفصل
تذنيبا لان هذا الحكم فرع على ما تقدم قوله وهذا
باب اي مسئلة الجزء الذي لا يتجزى وما يتبعه من مباحث
الحركة والزمان فان اهل العلم قد اطنبوا الكلام فيها وفي
المستبصر يرشده القدر الذي نورده اي في هذا الكتاب او في
بعض النسخ الذي اوردناه **تنبيه** انك ستعلم ايضا
مما علم من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية ان الحركة
عليها وزمان تلك الحركة كذلك وانه لا يتالف ايضا مما
لا ينقسم حركة ولا زمان اقول قد حصل من المباحث
المذكورة ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه وقابل للقسمة الى

واما كلام الشيخ في الفصل التنبيه
لان المطلوب فيه حاصل ببديهة العقل
بعد تسليم المقدمات التي مر تحقيقها

غير النهاية ولزم من ذلك كون الكمية القائمة بالجسم
الطبيعي التي هي الجسم التعليمي الذي يدل على مغايرته
للطبيعي تبدله في الجسم الواحد بحسب تبدل اشكاله ايضا
كذلك ولزم من ذلك كون السطوح التي بها تنتهي الا
جسام والخطوط التي بها تنتهي السطوح ايضا كذلك
وجميع ذلك اعني الاجسام التعليمية والسطوح و
الخطوط تسمى مقادير والشيخ نبه على جميع ذلك تعريضا
بقوله من حال احتمال المقادير اذ لم يقل من حال احتمال
الاجسام ولم يذكره تصريحا لانه لم يبين وجودها بعد ثم
نبه ان حكم المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان
حكم المتصلات القارة وذلك لتطابقهما في العقل فان
الحركة في مسافة تنقسم بانقسامها وكذلك زمان الحركة
ينقسم بانقسامها فاذن لا حركة مؤلفة من اجزاء لا
تتجزى ولا زمان ويتبين من ذلك ان قسمة الحركة
والزمان الى ماض ومستقبل وحال لا يصح لان الحال
حد مشترك هو نهاية الماضي وبداية المستقبل والحدود
المشتركة بين المقادير لا يكون اجزاء لها والا لكان التنصيف
تثليثا بل هي موجودات مغايرة لما هي حدوده بالنوع
فاذن قد ظهر فساد الحجة المذكورة على اثبات الجزء ه

فانه في العقليات المتصل ما يمكن فيه فرض شيء مشترك بين جزئيه وذلك انّي الاصلي ان يكون جزءا من المنفصل ما لم يمكن فيه ذلك فان وحدة كانها نهاية فكذلك جزء من السبعة فان كانت وحدة في السبعة مشتركة وجب ان يكون السبعة ستة ولا كان الاشتراك فيه وحدة خارجة عن السبعة كانت السبعة ثمانية واذا قلنا جزء من الجسم نعناه جزء من مقدار الجسم فان الجسم ما هو جسم ليس جزءا ولا كلا اذا قلنا جسمان من خمسة اجسام نعناه اثنان من جملة خمسة اعداد عرضت للجسم ان الجسم بما هو جسم ليس واحدا او كثيرا

اشارة قد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا

اقول المقصود في هذا الفصل اثبات الهيولى للجسم فالمقدار
بحسب اللغة هو الكمية وبحسب الاصطلاح هو الكمية
المتصلة التي يتناول الجسم والسطح والخط والثخن اسم
لحشو ما بين السطوح وللامر الذي يقابله رقة القوام
فالثخين يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح
وهو فصل للجسم التعليمي وعلى ما يقابل الرقيق من الا
جسام والمراد هيهنا المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين
احدهما صفة لشيء لا بقياسه الى غيره وهو كونه بحيث
يمكن ان يفرض له اجزاء تشترك في الحدود والمتصل بهذا
المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية الملازمة
للجسم التعليمي وقد يقال للجسم التعليمي عندما يطلق
المتصل على الصورة الجسمية اتصالا ايضا وقد يقال
لهذه الصورة ايضا اتصال وامتداد بالمجاز ويقال للجسم
بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة لشيء بقياسه الى غيره
وهو ايضا بمعنيين احدهما كون المقدار متحدة النهاية
بمقدار آخر ويقال لذلك المقدار انه متصل بالثاني بهذا
المعنى والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر
ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني بهذا المعنى وله

(كان)

كان بحسب اللغة للذي بالقياس الى الغير فنقل بحسب الا
صطلاح الى الاول ولما تقرر هذا فقول المقدار في قول
الشيخ مقدارا ثخينا متصلا ينبغي ان يحمل على اللغوي لئلا
يتكرر المتصل والثخين على ما هو فصل الجسم التعليمي والمتصل
على ما هو فصل الكم المتصل وحينئذ يكون المجموع هو
الجسم التعليمي لا تمكنه متصلة ثخينة وانما قدم
الثخين لانه اعرف فان القائلين بالجزء يعترفون بثخا
نة الجسم ولا يعترفون باتصاله وتقديم الاعرف في الا
قوال الشارحة اولى والمقدار الثخين المتصل اعني الجسم
التعليمي هو غير الجسم الطبيعي كما مر وذلك لانه يتبدل
في الجسم الواحد بتبدل اشكاله كالشمعة التي تجعل
تارة كرة وتارة مكعبا مثلا فهو امر عارض للجسم ويكون
معنى قول الشيخ قد علمت ان للجسم الطبيعي شيئا هو
الجسم التعليمي وانما قال قد علمت ذلك مع ان اثبات الجسم
التعليمي غير مذكور في الكتاب لانه ثبت بالبرهان كون
الجسم متصلا في نفسه كما هو عند الحق وكان كونه ذا
كمية وذا ثخانة امرا بينا غير متنازع فيه ولا يحتاج
الى برهان ومجموع هذه المعاني اعني كون الجسم ذا كمية
وثخانة واتصال هو كونه ذا جسم تعليمي فاذن قد علم

ثبوت ذلك للجسم فان قيل لم يعرف ان الجسمية شيء
مغاير لهذه الامور فانه ما لم يعرف مغايرتها لم يكن
اثباتا له قلنا كونه موجودا لا في موضوع اعني جوهريته
او شيء له وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيئا من شانه
ان يكون ذا جسم تعليمي امر غير جوهريته وهو فصله الذي
يحصل به جوهريته قوله وانه قد يعرض له انفصال
وانفكاك اقول الانفصال اعم من الانفكاك كما ذكره
قال الفاضل الشارح احترز بلفظة قد المفيدة لجزئية
الحكم عن الافلاك واقول هذا غير مستقيم لان الافلاك
قد يعرض لها الانفصال باحد معانيه اعني الوهمي ولاجل
ذلك بينا وهاهنا هذا البرهان على ما يجيء برهانه فالصواب
ان يقال انه جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام من
الفلكيات وغيرها غير منفصل لا لكونه غير قابل للانفصال
بل لعدم اسباب الانفصال الخارجي فيه ولعدم اعتبار
انفصاله بالوهم وذلك واجب لامتناع حصول جميع
الانفصالات الممكنة فيه على ما مر قوله وتعلم ان المتصل
بذاته غير القابل للاتصال والانفصال فهو لا يكون هو
بعينه الموصوف بالامرين اقول يريد بالمتصل بذاته
ههنا الصورة الجسمية وهي التي شانها الاتصال لذاتها

واتصالها هو كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي وهي
ذلك الامتداد الذي هو في الشمعة حال كونها كرة و
مكعبا ومشكلة بسائر الاشكال والدليل على ان اسم
المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول الشيخ في الشفا
في فصل ان المقادير اعراض هذه العبارة اما الجسم الذي
هو الكم فهو مقدار الجسم المتصل الذي هو الجسم بمعنى
الصورة ولو حمل المتصل بذاته ههنا على الجسم التعليمي
الذي هو المقدار لكان البرهان على اثبات الهيولى
بحاله الا ان الحق ما ذكرناه وبالقابل للاتصال والانفصال
الهيولى وانما قيد المتصل بالذات لان المادة ايضا متصلة
ولكن بغيرها اعني بالصورة وانما قيد القابل للاتصال
والانفصال بقوله فهو لا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين
لان القابل للاتصال والانفصال يقال بالحقيقة من
حيث المعنى للذي يقبلهما ويكون بعينه هو الموصوف
بهما وهو المادة لا غير ويقال بالمجاز من حيث اللفظ
للذي يطرء عليه احدهما فينتفي بطريانه فلا يكون موصوفا
بالطاري كالصورة التي تنعدم هويتها الاتصالية
عند طريان الانفصال فلا يكون هي بعينها موصوفة
بالانفصال فان الاتصال لا يقبل الانفصال ولا الاتصال

لانه لو قبل الانفصال لكان الشيء قابلا لعدمه ولو قبل
الاتصال لكان الشيء قابلا لنفسه قوله فاذن قوة
هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته
قوة الشيء بمعنى امكان وجوده ووجوده متقابلان فا
لمغايرة بين قوة الانفصال قبل وجوده اي في حال الاتصال
وبين وجود الانفصال المنافي للاتصال ظاهرة والموصوف
بتلك القوة ليس هو الاتصال على ما سبق فهو شيء غير الاتصال
قابل للانفصال والاتصال وهو الهيولى فالمقبول هاهنا
هو الصورة الجسمية وهيئته الشكل التابع لوجودها
وصورة الجسم التعليمي اللازم لها فانه كالصورة الجسمية
وهذا ايضا يدل على ان الشيخ انما اراد بالمتصل بذاته
الصورة الجسمية دون المقدار وقال الفاضل الشارح
قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول نتيجة
مذكورة بالقوة وذلك انه ذكر ان بعض الاجسام يحدث
له الانفصال فينبغي ان يضاف اليه وكلما يحدث فقوة
حدوثه حاصلة قبل حدوثه وكل ما هو حاصل قبل شيء
فهو غير ذلك الشيء حتى ينتج فاذن قوة قبول الشيء
غير وجود ذلك المقبول وانما اقتصر على المقدمة الاولى
لوضوح الباقيتين ثم قال واثبات المادة لا يمكن الا

بهذه النتيجة لانا ان قلنا الجسم المتصل قد يعرض
له انفصال ولا بد لذلك الانفصال من محل وليس محله الا
تصال فلا بد من شيء آخر كان غير صحيح لان الانفصال
عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل والامور العدمية لا
يستدعي محلا ثابتا فلا بد من بيان مغايرة قوة الانفصال
لنفس الانفصال بتلك المقدمات ثم بيان انها ثبوتية
بانها من الامور الاضافية التي يستدعي محلا حتى اذا ثبتنا
ان ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شيء آخر هو الهيولى
واقول في هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات
ليست اعداما صرفة فهي يستدعي محالا ثابتة كالملكات
والانفصال لما كان عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل
على ما قال فقد ثبت محله وهو الذي من شانه ان يتصل
والحق ان مراد الشيخ من ذكره مغايرة قوة الانفصال
للانفصال في كلامه هو دخول ما لا ينفصل بالفعل في الا
حتياج الى القابل ليكون البرهان كليا وايضا التنبيه
على وجود القابل للانفصال قبل طريانه وبعده اذ لا يبعد
ان يتوهم الاستدلال بوجود الانفصال على وجود القا
بل فيظن انه انما يحدث حال الاحتياج اليه من غير ان
يستمر وجوده قوله وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل

بذاته الذي عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند
عود الاتصال يعود مثله متجددا اقول المتصل بذاته
ما دام موجود الذات فهو ذو اتصال واحد متعين ثم اذا
طرأ الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المتعين فانعدم
ذلك المتصل وحدث اتصالان آخران بالشخص متصلان
آخران بعينهما فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غيره
وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا ولا يعود هو بعينه
لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذن الشيء الذي فيه قوة
الانفصال الباقي في الاحوال جميعا هو غير المتصل بذاته وهو
الهيولى وتلخيص هذا البرهان ان نقول لما ثبت ان الجسم لا
يخلو عن اتصال ما في ذاته وانه قابل للانفصال حال كونه
متصلا فقوة قبول الانفصال الحاصلة له حال الاتصال
ونفس الاتصال ليست بقابلة للانفصال على وجه يكون
حال كونها اتصالا موصوفة بالانفصال فاذن للجسم
شيء غير الاتصال به يقوى على قبول الانفصال وهو الذي
ينفصل ويتصل مرة بعد اخرى فهو الهيولى واعلم ان الاهم
في هذا الباب ان نعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال
عرضين متعاقبين على شيء هو موضوع لهما وهو
الجسم كما سبق الى اوهام المتشككين في وجود المادة وذلك

لان الشيء يجب ان يكون في ذاته غير متصل ولا منفصل
حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال فهو
لا يكون من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد فلا يكون
جسما البتة بل هو المسمى بالمادة ولا بد من انضياف
شيء ما متصل بذاته اليه حتى يصير جسما فذلك الشيء هو
الصورة والمجموع هو الجسم الذي هو بنفسه متصل وقابل
للانفصال والذين يجعلون المتصل عرضا على الاطلاق
ينسون ان كون الجسم متصلا في نفسه امر ذاتي مقوم
للجسم والجوهر فلا يتقوم بالعرض وايضا ينبغي ان يعلم
ان الوحدة الشخصية والتعدد الذي تقابلها ايضا
لا يعرضان للمادة الا بعد تشخصها المستفاد من الصورة
ليوقف على احوال الشبه المبنية على اتصاف المادة بالوحدة
او التعدد حسب ما ذكره الفاضل الشارح وغيره كقولهم
لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها
ويحوجها الى مادة يوجد في الحالتين لكان تعدد المادة
بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضيا لانعدام المادة
الاولى ويحوجها الى مادة اخرى ويتسلسل الى غير ذلك
من الشبه وذلك لان المادة الموجودة في الحالتين غير
موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد بل انما تتصف بهما عند

تعاقب الصور والفاضل الشارح عارض الشيخ باقامة
حجته على نفي الهيولى وهي ان الهيولى على تقدير ثبوتها ان
كانت متحيزة فاما على سبيل الاستقلال فاذن كان حلول
الجسمية فيها جمعا للمثلين وايضا لم يكن هي بالمحلية
اولى من الجسمية وايضا لاحتاجت الى هيولى اخرى وإما
على سبيل التبعية فاذن كانت صفة للجسمية ولم يكن
الجسمية حالة فيها وان لم يكن متحيزة استحال حلول الجسمية
المختصة بجهة فيها بالبداهة وهذه الحجة غير مشتملة
على اقسام منحصرة فان ما لا يتحيز على سبيل الحلول في العين
لا يجب ان يكون متحيزا بالانفراد بل ربما يتحيز بشرط حلول
العين فيه ولا يلزم ذلك كونه صفة لذلك العين **وهم**
وتنبيه ولعلك تقول ان هذا ان لزم فانما يلزم فيما
يقبل الفك والفصل وليس كل جسم فيما احسب كذلك
اقول هذا هو الوهم وتقريره ان يقال انكم استدللتم بامكان
وجود الانفكاك والانفصال بالفعل في بعض الاجسام على
كونه مقارنا للقابل وذلك لا يقتضي وجوب كون جميع
الاجسام مقارنة للقابل فان منها ما لا يقبل الفك و
الفصل بالفعل كالفلك وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة
وان كان قابلا له بحسب التوهم وقوله فان خطر هذا

ببالك فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها
واحدة ٥ اقول هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو
تذكر مفهوم الامتداد الجسماني الذي هو الصورة الجسمية
المتصلة بذاتها التي لا تبقى هويتها الامتدادية عند وجود
الانفصال لا في الخارج ولا في الوهم ثم تذكر كون ذي حجم
يحجب طرفيه عن الملاقاة واجبا لقبول للانفصال ولو في
الوهم فانه مع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد
يمتنع الحكم بكون شيء من الاجسام غير مقارن لما يقبل الفصل
والوصل العارضين في الوجود او الوهم له وذلك لتساوي
الجميع في هذا المعنى ولتخالفها فيما لا يتعلق بهذا المعنى
ككون بعضها فلكا وبعضها عنصرا وما يجري مجراه واعلم
ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يوخذ من حيث هو عام
وكلي جنسا كان او نوعا وقد يمكن ان يوخذ من حيث هو خاص
وجزئي وقد يمكن ان يوخذ من غير اعتبار شيء من ذلك
كما سبقت الاشارة اليه في النهج الاول فانما يكون اذا
اخذ وحده موجودا في الخارج لا شك في وجوده فالشيخ
اخذه كذلك واشار اليه بقوله طبيعة الامتداد فان
الطبيعة يطلق على الماخوذ كذلك كما مر ولا شك في انه
من حيث طبيعته شيء واحد في نفسه مغاير للسائر الطبائع

قوله ومما لها من الغنى عن القابل او الحاجة متشابه
اقول لان الشيء المأخوذ من حيث هو هو لا يمكن ان يختلف
الحكم عليه بالامور المتقابلة معاً فان اختلف فقد اخذ
لكونه مأخوذا مع امور تقتضي الاختلاف قوله واذا عرض
بعض احوالها حاجتها الى ما تقوم فيه عرف ان طبيعتها غير
مستغنية عما تقوم فيه ولو كانت طبيعتها طبيعة ما تقوم
بذاته بحيث كان لها ذات كان لها تلك الطبيعة ه اي اذا
ضاد بعض احوالها وهو امكان طريان الانفصال عليها وامتناع
وجودها مع الانفصال مفرقا لكونها محتاجة الى قابل تقوم
تلك الطبيعة فيه عرفنا ان تلك الطبيعة محتاجة الى القابل
حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل لكانت
مستغنية حيث كانت قوله لانها طبيعة نوعية محصلة
تختلف الخارجات عنها دون الفصول اقول قد بينا
قبل ان الطبيعة يكون باي الاعتبارات مادة وبايها جنسا
وبايها نوعا فهذه الطبيعة الموجودة ليست جنسا لانها ليست تبقى
على ما ينضاف اليها محصلا اياها ولا مادة لانها معقولة
على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرهما فهي اذن نوعية
غير محصلة واما انها نوعية ولم يقل نوع لانها انما
تصير بانضياف معنى العموم اليها فهي وحدها لا يكون نوعا

بما نفس الحقيقة وتلخيص كلام مبسوط في المطلب
ذا الفصل الثاني من المقالة الثانية
من الهيات الشفاء

بل يكون نوعية واما ذكر اختلافها بالخارجات دون
الفصول مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك لان
الشيء الذي يختلف بالفصول وهو الجنس كالحيوان مثلا يكون
مقتضيا في بعض الصور لشيء كالضحك وهو عند تحصله بفصل
كالناطق ولا يكون مقتضيا في سائر الصور له وكان هذا
الكلام جواب عن ايراد نقض للحكم المذكور وهو ان يقال
كانت الحيوانية مقتضية للضحك في الانسان دون غيرها
من سائر الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسماني
مقتضيا لوجود القابل فيما يقبل الانفكاك دون غيره
من الاجسام فاجاب عنه بان الامتداد الجسماني الموجود طبيعة
نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها فهي ان اقتضت
شيئا اقتضته مع جميع الخارجات وفي جميع الاحوال
بخلاف الحيوانية التي هي طبيعة جنسية غير محصلة فهي
لا يمكن ان يقتضي شيئا من حيث هي غير محصلة ثم اذا
تحصلت بشيء ينضاف اليها ودخل في وجودها المحصل فان
اقتضت شيئا مع ذلك الشيء الغير الخارج عنها لم تقتض
مع غيره لانها مع غيره لا يكون ذلك المحصل بعينه و
الشارح اورد الشك اولا في ان الجسمية طبيعة و
بان ماهيتها غير معلومة والاشتراك في قبول الابعاد الذي

هو معلوم لازم لها والاشتراك في اللوازم لا يقتضي الاشتراك
في الملزومات ومناقض بالوجود الذي يقتضي في الواجب تجرده
عن الماهية وفي الممكن لا يقتضي ذلك وثانيا بان الحكم
بحلول بعض الجسميات في محل لا يقتضي وجوب الحلول بل يقتضي
صحته فاذن يمكن ان لا يحل فيه البعض الآخر والجواب عن الاول
ان الاحتياج الى القابل انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه
متصلا بذاته قابلا للانفصال والمتصل بذاته لا ينفصل وهذا
القدر معلوم ومشترك ومقتض للحكم وفيه كفاية فلا حاجة
بنا الى ما عداه مما لا نعلمه وعن المناقضة ان الوجود ليس من
الطبايع الجنسية والنوعية على ما يجي بيانه وعن الثاني
ان الطبيعة المذكورة تقتضي وجوب الحلول لما مر لا امكان
المحتمل لعدم الحلول والشكوك التي اوردها على كون الطبيعة
الجنسية مقتضية لشي في بعض الصور دون غيرها فيجري في
النوعية متعلقة بسوء اعتبارات الكليات وتحليل عرفنا
ما ذكرنا فلا فائدة في التطويل بالاعادة **وهم وتنبيه**
او لعلك تقول ليس الامتداد الجسماني الواحد بقابل للانفصال
البتة وانه انما ينفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة
لا احتمال فيها للانقسام الا الذي يقع بحسب الفروض والا
وهام وما يشبههما اه اقول قد ذكرنا في صدر النمط ان

الاجسام اما مفردة واما مؤلفة وذكرنا المذاهب في
الاجسام المفردة بحسب الاحتمالات الاربعة وبقي حكم
المؤلفة فنقول من المذاهب المتعلقة بهذا الموضع في
الاجسام المؤلفة مذهب ينسب الى بعض القدماء لديمقرا
طيس وغيره ومحصولهم ان الاجسام المشاهدة ليست ببسايط
على الاطلاق بل انما هي متألفة من بسايط صغار متشابهة
الطبع في غاية الصلابة ومتألفة البسايط انما يكون بالتماس
والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكا
وينقسم وهما والاجزاء المذكورة مقاديرها في الصغر والكبر
واشكالها مختلفة وربما زعم بعضهم ان مقاديرها متسا
وية وقد مال الشيخ ابو البركات البغدادي الى مثل هذا القول
في الارض وحدها وذكر الفاضل الشارح ان ديمقراطيس
ذهب الى ان تلك البسايط كرية الشكل وفيه نظر لان
الشيخ حكى في الفن الثالث من طبيعيات الشفاء انهم
يقولون انها غير متخالفة الا بالشكل وان جوهرها جوهر
واحد بالطبع وانما يصدر عنها افعال مختلفة لاجل الاشكال
المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال المجسمات الخمس
المذكورة في كتاب اقليدس اشكال العناصر والفلك ومنهم
من خالفهم في ذلك وذكر اختلافات كثيرة لهم لا فائدة

فى ايرادها وبالجملة هذا المذهب هو بعينه مذهب مثبتى الا
جزاء الا فى تسميته الاجزاء بالاجسام وفى تجويز الانقسام
الوهمى عليهما ووجه تعلقه بهذا الموضع ان الحجة المذكورة
فى نفى الاجزاء انما اقتضت كون كل ذى حجم قابلا للانقسام
الوهمى ولكن ليس بواجب ان يكون كل قابل للانقسام الوهمى قابلا للا
نفكاكى وكانت الحجة المذكورة فى اثبات الهيولى مبنية على
كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكى فاذن لو كانت
البسائط غير قابلة للانفكاك بل انما يتصل بالتماس
وينفصل بزوال التماس لكان اثبات المادة بالحجة المذكورة
متعذرا فهذا الوهم هو هذا المذهب والامتداد الجسمانى
الواحد ذكره الشيخ هو الذى يسميه اصحاب المذهب جسما
بسيطا واحدا قوله فان خطر هذا ببالك فاعلم ان القسمة
الوهمية والفرضية او الواقعة بحسب اختلاف عرضين
قارين كالسواد والبياض فى الابلق او مضافين كاختلاف
محاذاتين او موازاتين او مماستين تحدث فى المقسوم
ما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع الجملة
وطباع الخارج الموافق فى النوع وما يصح بين كل اثنين منها
يصح بين اثنين آخرين فيصح ايضا بين المتباينين من الاتصال
الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين

ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الا
تصالى ما يصح بين المتباينين اقول هذا هو البنية المزيلة
لهذا الوهم وهو باعتبار التشابه المذكور فى طبايع البسائط
بزعمهم وذلك لان الطبيعة المتشابهة انما يقتضى حيث
كانت شيئا واحدا غير مختلف فالجزء الواحد الوهمى من حيث
الطبيعة يقتضى ما يقتضيه ساير الاجزاء وما يقتضيه
الكل وما يقتضيه الخارج عن الكل الموافق له فى تلك
الطبيعة لاشتراك الجميع فيها ويجب من ذلك تشارك
جميع هذه الاربعة اما فى الامتناع عن قبول الانفصال
والاتصال او فى جواز قبولهما والاول ظاهر الفساد فالثانى
حق فان قيل لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب شىء
يقارنه قلنا لا نزاع فى ذلك وقد ذهبنا الى القول به فى الفلك
انما المقصود هنا هو امكان طريان الفصل والوصل على
الاجسام المعروضة من حيث طبيعتها المتفقة وذلك
يكفينا فى اثبات المادة والشيخ قد حصر القسمة الفرضية
والتى باختلاف عرضين بالذكر لان اصحاب هذا المذهب
يجوزونهما على تلك البسائط بخلاف الفلكية وقسم التى
باختلاف عرضين الى ما يكون بسبب عرضين قارين والى ما
يكون بسبب عرضين اضافيين واراد بالقار ما للموضوع فى نفسه

وبالاضافي للموضوع بحسب قياسه الى غيره وانما بسط
القول بذكر هذه الاقسام لان الجميع مما يحتاج اليه ثم
بين ان كل قسمة من هذه تحدث اثنينية في المقسوم
ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثنين
طباع مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج منهما مما يوا
فقهما في النوع والماهية غير مختلف فيما يقتضيه وانما
قال طباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد لان الطباع
اعم من الطبيعة وذلك لان الطباع يقال للصفة
الذاتية الاولية لكل شيء والطبيعة قد تختص بما يصدر
عنه الحركة والسكون فيما هو فيه اولا وبالذات من غير ارادة
ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم المتباينين في قبول
الاتصال حكم المتصلين وحكم المتصلين في قبول الانفكاك
حكم المتباينين قوله اللهم الا من عايق مانع خارج عن
طبيعة الامتداد ولا لوازمها هو ما اشرنا اليه من ان
بعض الاجسام يمتنع عن قبول الفصل والوصل لسبب خارج
من طبيعة الامتداد مقارن له ويكون لازما كما في الفلك
وزايلا كما في الاجسام الصغيرة الصلبة مثلا وكانه جواب
لسؤال منهم هكذا الشيخ والفلك متصل عندكم بالا
جزء الآخر منه مثلا ومنفكا عن العنصر ولا تجوزون انفصال

الجزئين منه واتصالهما بالعنصر مع اشتراك الجميع في عموم
الامتداد فلم لا تجوزون مثل ذلك في البسائط المذكورة
فيقال له انما ذهبا الى ذلك لمانع وهو ان الصورة الفلكية
اعني النوعية امر مقارن للامتداد الجسمي مانع اياه عن قبول
الانفصال بالفعل واما نحن فرضنا البسائط متشابهة الطبايع
فاذن لا مانع لها من حيث هي عن الانفصال والاتصال
قوله ولعل هذا العايق اذا كان لازما طبيعيا كان لا اثنينية
بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل كون
نوعه في شخصه اقول معناه ان كل نوع مادي مستلزم لما
يمنعه من الانفصال بحسب الطبيعة فمن المستحيل ان يتعدد
اشخاصه في الوجود اي لا يكون في الوجود منه الا شخص واحد
وهذا معنى قوله ان نوعه في شخصه وذلك لانه لو وجد منه
شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما
قابلا للانفصال والانفكاك الحاصل بينهما مع وجود المانع
عنه هذا خلف وهذا حكم كلي نافع في العلوم الطبيعية
قد انجر الكلام الى ان ذكره اثناء حل هذه الشبهة
واعترض الفاضل الشارح بان حجة الشيخ مبنية على ان
الاجسام متساوية في الماهية وهو ممنوع لما ذكره من قبل
وذلك سهو منه لان الشيخ بنى حجته على ما سلموه من كون

البسايط متساوية في الطبع واعترض ايضا بان الامتدادات
الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتجددة عند الاتصال
فهي امور متشخصة ولعلها تمنع الماهية المشتركة عن نقلها
وجوابه انا سلمنا ان وقوع الاختلاف بسبب الموانع يمكن
وما اوردنا اعتراضات اخر تجري مجرى هذين تنبيه وكل
نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة تعاق عن ذلك عايق
لا بد طبيعي فانه لا يوجد للاشخاص المحتملة ان يكون لذلك
النوع اثنينية ولا كثرة تعرض بل يكون نوعه في شخصه الا
يوجد ذلك النوع الا شخصا واحدا وكيف يوجد اثنينية
او كثرة لاشخاص ذلك النوع والعايق لا بد طبيعي اقول
هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ ويوجد في بعضها متنا
بلا اشارة وفي بعضها بالتنبيه وفي بعضها بلا تنبيه ويشبه
انه كان حاشية فاثبت في المتن سهوا وذلك لانه تقرر
المسئلة المذكورة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح
في شرحه كل ماهية اما ان يكون نفس تصورها مانعا عن
الشركة وان لا يحصل منها الا شخص واحد او لا يكون وان
يكون تشخص الذي يدخل منها في الوجود زايدا على الماهية
فذلك الزايد ان كان لازما لها لم يحصل منها الا شخص واحد
لا يقبل الانفكاك والا فيلزم الخلف وفي مصدر هذه القسمة

نظر لان الماهية الماهية المعقولة لا يكون نفس تصورها
مانعة عن الشركة الا اذا عني بالماهية عينها اصطلحوا عليه
تذنيب الكيس قد بان لك ان المقدار من حيث هو مقدار
او الصورة الجرمية من حيث هي صورة جرمية مقارنتها بقوم
معه ويكون صورة فيه ويكون ذلك هيولاها وشاهو في
نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له وليكن هذه هي الهيولى
الاولى فاعرفها ولا تستبعدان لا تختص في بعض الاشيا
قبولها لقدر معين دون ما هو اكبر او اصغر منه هو يريك
صحة وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين قال
الفاضل الشارح هذه المسئلة تفريع على اثبات الهيولى واذ
لم يكن من شان مقومات الجسم المقصود في هذا النمط
سماها تذنيبا والمشهور عند الجمهور ان العظيم لا يصير
صغيرا الا اذا كان اجزاؤه متفرقة فيندمج او يتحلل
بعض الاجزاء وينفصل والصغير لا يصير عظيما الا بالعكس
وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جدا فالشيخ ازال
ذلك الاستبعاد ببيان كون الهيولى غير متقدرة في
نفسها وكون المقادير اليها متساوية النسب فان ذلك
يقتضي تجويز تبدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيرا
وبالعكس وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف

المسئلة الخامسة فى بيان استحالة خلو الصورة عن الهيولى وفيها فصول ثلثة الاول فى تناهى الابعاد

لان هيولى الفلك ايضا بهذه الصفة مع امتناعها
عن الخلو عن مقداره المعين لسبب يقارنها بل يفيدها التجويز
وازالة الاستبعاد ولذلك قال الشيخ ولا تستبعد واحترز
عن الفلك بقوله ان لا يختص فى بعض الاشياء ويوجد
فى بعض الشيخ بعد قوله ولا صورة جرمية له وليكن هذه هى
الهيولى الاولى قيدها بالاولى لان مادة كل مركب تكون
هيولاه وان كانت جسما **اشارة** يجب ان يكون محققا
عندك انه لا يمتد بعد فى ملاء او خلاء ان جاز وجوده
الى غير النهاية هذه مسئلة تناهى الابعاد وهى احدى المقاصد
فى العلم الطبيعى وهى ايضا مبدأ لمسائل اخرى منها مسئلة اثبات
تحدد الجهات كما سيأتى بعد وهى ايضا من الطبيعيات ومنها
مسئلة بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها اعنى
المقدار عن الهيولى وهى من علم ما بعد الطبيعة ولبيان هذه
المسئلة اورد ها هنا وقد دل بقوله يجب ان يكون محققا
عندك على انها احد المطالب الجليلة قال الفاضل الشارح
لما بين الشيخ ان الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد
بعد ذلك ان يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى
ببرهان صورته هذه كل جسم متناه وكل متناه مشكل
فالجسمية لا ينفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة

فالجسمية لا ينفك عنها وهذه حجة عول عليها افلا
طون فان الابعاد لا تفارق المادة فان الشيخ حكى عنه
فى الفصل الثانى من سابعة الهيات الشفاء انه ليس يجوز
ان يكون بعد قائم لا فى مادة لانه اما ان يكون متناهيا
او غير متناه والثانى باطل لان وجود بعد غير متناه محال
واذا كان متناهيا فانحصاره فى حد محدود وشكل مقدر
ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولن
تنفعل الصورة الا لمادتها فتكون مفارقة وغير مفارقة
وهذا محال اذ قال وهذه المسئلة اعنى اثبات تناهى الابعاد
مبنية على اربع مقدمات الاولى ان الابعاد الغير المتناهية
لو لم تكن ممتنعة لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان
غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كساقى مثلث
يمتدان الى غير النهاية والثانية انه يجوز ان يوجد بينهما
ابعاد يتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلا يكون البعد
الاول ذراعا والثانى زايدا عليه بنصف ذراع والثالث
زايدا على الثانى ايضا بنصف ذراع وهلم جرا وينبغى ان يكون
الزيادات بقدر واحد ليصير البعد المتزايد بينهما المشتمل
على تلك الزيادات غير متناه فى الطول الا ترى انا اذا
نصفنا خطا وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا عليه نصف

النصف الآخر ثم نصفنا النصف الباقي وهلم جرا الى غير
النهاية وهذا غير ممتنع بحسب الفرض لسبب احتمال كل
مقدار للانقسامات الغير المتناهية كانت الزيادات التي
يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية والاصل يتزايد الى لا
نهاية مع انه لا ينتهي الى مساواة الخط الاول المنصف فثبت
ان هذه الزيادات اذا كانت متناقصة لا يلزم من كونها
غير متناهية ان يصير المزيد عليه غير متناه اما اذا
كانت بقدر واحد او كانت متزايدة فالمطلوب حاصل لما
كان المثل موجودا في الزايد اختار الشيخ المثل الذي لا ينافي
حصول الزايد الثالثة انه يجوز ان يفرض بين الامتدادين
هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية فيكون
هناك امكان زيادات على اقل تفاوت يفرض بغير نهاية
الرابعة ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه تو
جد في واحد فكل بعد اخذته وجدت جميع الزيادات
التي دونه موجودة فيه ونرجع الى المتن فنقول اما
قيد الخلاء في صدر الفصل بقوله ان جاز وجوده لان
الخلاء عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه متناهيا
بل يصح ان يقال لو ثبت وجوده لكان متناهيا قوله
ولا من الجائز ان يفرض امتدادان غير متناهيين من

مبدإ واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد وهو بيان المقدمة
الاولى وقوله ومن الجائز ان يفرض بينهما ابعاد تتزايد
بقدر واحد من الزيادات اشارة الى المقدمة الثانية
وقوله ومن الجائز ان يفرض بينهما هذه الابعاد الى غير
النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اقل تفاوت
يفرض بغير نهاية اشارة الى الثالثة وقوله ولان كل
زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحدة اشارة
الى الرابعة قال ثم شرع في تركيب الحجة عنها وقوله
زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على
جميع ذلك الممكن ه شروع في الحجة ومعناه كل واحدة
من زيادات يمكن وجودها فانما يمكن ان يشتمل عليها
بعد ويتبين هذه القضية بقوله والا فيكون امكان
وقوع الابعاد اقول ويحتمل ان يكون قوله واي زيادات
امكنت متعلقا بما جعله مقدمة رابعة اي واية زيادات
امكنت اخذت معا فانها ايضا تكون موجودة مع المزيد
عليه في واحد ويكون قوله فيمكن ان يكون هناك بعد
يشتمل على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله
ولان كل زيادة فيكون هذا الفاء جوابا لذلك اللام
ويكون تقدير الكلام ولان كل واحد من الزيادات

وكل مجموع منها موجود في بعد فاذن يمكن ان يوجد
بعد يشتمل على مجموع الزيادات الممكنة الغير المتناهية
وعلى الوجه الذي فسره الشارح لا يكون للاول تعليل
في قوله ولان تعلق ولا لايراد لفظة ان وجه قال
وتركيب البرهان ان يقال اما ان يكون هناك بعد واحد
مشتمل على الزيادات الغير المتناهية او لا يكون والثاني
باطل لانه لا يخلو اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد
فوقه بعد اخر او لا يوجد والاول يوجب انقطاعهما مع
فرض اللاتناهي وهو باطل والثاني يقتضي ان لا يكون هناك
زيادة الا وهي حاصلة في بعد اخر فاذن صدق على كل
زيادة انها حاصلة في بعد ومتى صدق على كل واحدة
انها حاصلة في غيره صدق على المجموع انه حصل في بعد فاذن
فيجب ان يفرض بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيا
دات غير المتناهية مع كونه محصورا بين حاصرين هذا
خلف فثبت ان القول بلانهاية الابعاد يؤدي الى اقسام
كلها باطلة فان جميع هذه المقدمات جلية الا مقدمة
واحدة وهي قولنا لما كان واحدة من تلك الزيادات
حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل حاصلا في بعد فان
للمطالب ان يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة ان امكن

اثباتها بالبرهان استمر البرهان والا سقط واقول
انه لم يجعل كون الكل حاصلا في بعد معللا بكون كل واحد
حاصلا في بعد فقط بل جعله معللا بكون كل واحد وكل
مجموع يمكن ان يوجد ايضا حاصلا في بعد والشارح لما
جعل قوله واية زيادات امكنت غير متعلق بالمقدمة الا
بعد حصل له من تغيير المذكور ونظم البرهان على
تغييره مقدمته غير جلية واما على الوجه الذي قررناه
فليس كذلك لانه اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد
فكان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا موجودا
وجب حصوله ايضا في بعد فان قلت لما كانت هذه القضية
يعني الحكم بوجود بعد يشتمل على جميع الزيادات يقينية
فقصد اثباتها بابطال نقيضها وهو قوله والا فيكون
امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان
قلت المراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل
على جميع الزيادات فالمعنى انه لو لم يوجد بعد يشتمل على
تلك الزيادات لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل فيه ما
من الزيادات في بعد اخر وحينئذ لا يوجد بعد فوق ذلك
البعد فيكون امكان الابعاد المفترضة بينهما محدودا
بحيث معين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه قوله

فيكون ايضا يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير
المحدود الذي في القوة ٥ يعني يلزم من ذلك ان لا يوجد
بعد مشتمل الا على عدد محصور متناه من جملة الابعاد
الغير المتناهية التي هي موجودة بالقوة قوله فيصير البعد
بين الامتدادين محدودا في التزايد عند حد لا يتجاوزه
في العظم ٥ اي اذا كان لامكان الابعاد التي يفرض بينهما
نهاية وجب ان ينتهي البعد بينهما الى بعد لا يوجد ما هو
اعظم منه قوله وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان
ولا يفقدان بعده ٥ اي اذا انتهى الى بعد لا يوجد اعظم منه
فقد وجب انقطاعهما قوله والا امكنت الزيادة على
اكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود وذلك
محال ٥ اي ان لم ينقطع الامتدادان فقد يوجد بعد اعظم
مما فرض انه اعظم الابعاد وحينئذ يوجد بعد يشتمل على
اكثر من الجملة المتناهية التي فرضنا انه لا يمكن اشتماله الا
على اكثر منها وهو محال فقوله وهو ذلك المحدود اي اكثر
ما يمكن هو ذلك المحدود بحسب الفرض الاول قال فظهر من
جملة ذلك انه لو لم يصر بعد واحد مشتملا على الزيادات
الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما
غير متناهيين والشيخ لم يصرح به اعتمادا على فهم المتعلم

قوله فبين ان يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين
الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير
نهاية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين هذا محال
ومعناه ظاهر قال فان قيل الحجة مبنية على فرض بعد
هو اخر الابعاد وذلك لا يمكن الا مع فرض تناهي الامتدادين
اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه
بعد اخر فلا بعد هو اخر الابعاد فاذن دليلكم مبني على
مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب فنقول
لا شك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن
ان ينتهيا الى بعد واحد يكون مشتملا على تلك الزيادات
الغير المتناهية ولكن ذلك لا يضرنا لانا نقول بكونهما
غير متناهيين يؤدي الى القول بكونهما متناهيين فيكون
خلفا وذلك لانا نقول اما ان يكون بعد مشتملا على
جميع الزيادات او لا يكون فان كان وجب ان لا يكون بعد
اخر فوقه لانه لو كان بعد فوقه لما كان هو مشتملا على
زيادة البعد الذي هو فوقه فلم يكن مشتملا على جميع الز
يادات فان لم يكن هناك بعد يشتمل على جميع تلك
الزيادات كان في تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه
والذي هو غير مشتمل عليه وجب ان يكون اخر الابعاد

القول

اذ لو لم يكن آخرا للابعاد لكان فوقه بعد آخر ولكان ذلك
الفوقاني مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا
خلف فثبت ان الشك المذكور مؤكد لهذه الحجة اقول
هذا القسم الاخير الذي فرض فيه البعد غير مشتمل على
الجميع متصلة غير واضحة اللزوم فان تطرق خلل الى
هذا الكلام فانما يكون منه وقد ذكر هذا الفاضل في جوابه
اعتراضات شرف الدين محمد المسعودي هذا المعنى بعبارة
اخرى هي ان كل واحد من الزيادات الغير المتناهية
اما ان يكون حاصلا في بعد آخر فوقه او لا يكون فان لم
يكن كل زيادة حاصلة في بعد آخر كانت هناك زيادة
غير موجودة في بعد آخر فلا يكون فوق تلك الزيادة
بعد آخر اذ لو كانت لكانت تلك موجودة فيه فحينئذ
قد انقطعا فكانا متناهيين وان كان كل زيادة منها
حاصلة في الغير فاما ان يكون الكل حاصلا في بعد او لا
يكون ومحال ان لا يكون لانا قد بينا ان البعد العاشر
مثلا ليس فيه زيادة على التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد
الاول مع مجموع تلك الزيادات الى البعد العاشر فظاهر
ان تلك الزيادات باسرها موجودة في بعد واحد وذلك
محال من وجهين الاول ان ذلك البعد غير متناه مع كونه

محصورا بين حاصرين الثاني ان البعد المشتمل على جميع
الزيادات ان كان فوقه بعد آخر فهو غير مشتمل على الجميع
لانه لا يشتمل على ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد آخر فقد
انقطع الامتدادان فالقول بلانهاية الامتدادين يفضي
الى اقسام كلها باطلة والغرض من ايراده ان تالي الشرطية
المتصلة المذكورة اعني وجود بعد لم يشتمل عليه بعد آخر
جعله لازما هناك لعدم حصول جميع الزيادات في بعد
وههنا لعدم حصول كل زيادة في بعد فصارت هذه المتصلة
واضحة اللزوم بخلاف تلك وانما يحتاج الاثبات ههنا
الى استلزام كون كل زيادة حاصلة في بعد لكون الكل حاصلا
في بعد على ما ذكره هذا ما يمكن ان يقال في هذا الموضع وانما
اقتفينا كلام الفاضل الشارح لانه بذل المجهود فيه
قوله وقد يستبان استحالة ذلك ايضا من وجوه اخرى
يستعان فيها بالحركة او لا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية
الوجه الذي يستعان فيه بالحركة هو المبني على فرض كرة
يخرج من مركزها قطر مسامت لخط غير متناه يجب ان
يسامته بعد الموازاة لحركة الكرة فيلزم ان يوجد في الخط
اول نقطة يسامتها القطر ويستحيل ان يوجد في الوجود
نقطة يسامتها قبل كل نقطة فيلزم الخلف والوجه الذي

لا يستعان فيه بالحركة هو المبني على تطبيق خط غير متناه
من احدى جهتيه دون الاخرى على ما يبقى بعد ان يقطع
من الجهة التي تناهى فيها قدر ما منه وبيان امتناع
تساويهما لامتناع كون الجزء مساويا للكل وامتناع
التفاوت في الجهة التي تناهيا فيها لغرض التطبيق فيكون
الخلف من وجوب تناهيهما في الجهة التي كانا غير متناهيين
فيها وهما مشهوران **اشارة** فلقد بان لك
ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل اعني
في الوجود ه اقول يريد بيان امتناع انفكاك الصورة
الجرمية عن الهيولى فبين اولا لزوم الشكل للصورة بتوسط
التناهي ثم بين البرهان عليه اما بيان الاول فهو ان
الشكل وان قيل في تعريفه انه ما احاط به حد او حدود
لكنه اذا حقق كانت ماهيته من الكيفيات المختصة
بالكميات والحد في هذا الموضع هو النهاية فكان المفهوم
من الشكل هو هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة او اكثر
من واحدة من جهة احاطتها به فاذن الشيء المتناهي
يلزمه ان يكون ذا شكل والامتداد الجسماني متناه اعني
ذو شكل وهذا معنى قوله فقد بان لك ان الامتداد
الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل اعني وفائدة قوله

في الوجود ان الامتداد لا يستلزم الشكل من حيث ما
هيئة لانه يمكن ان يتصور غير متناه وحينئذ لا يكون
ذا شكل بل انما يستلزمه من حيث انه في الوجود لا ينفك
عن شكل ما لوجوب تناهيه قوله فلا يخلو اما ان
يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه او
يلحقه ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل موثر فيه او
يلزمه بسبب الحامل والامور التي تكتنف الحامل قال
الفاضل الشارح تركيب الحجة ان يقال لزوم الشكل للجسمية
اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا
لها او لما يكون لا حالا ولا محلا وهذه قسمة تحصر
وثاني الاقسام محذوف لظهوره وذلك لان الحال
ان كان لازما كان حكمه حكم نفس الجسمية في اقتضاء ما
تقتضيه الجسمية وان لم يكن لازما فيستحيل ان يكون
علة لوجود ما هو لازم اعني الشكل وباقي الاقسام مذكور
واقول كلام الشيخ مشعر بان الاقسام ثلثة ووجهه
ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون من حيث هي
منفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها او لا يكون كذلك
بل يكون بمداخلة المادة ولواحقها فذلك اللزوم لا
قلنا اما ان يكون لنفس الجسمية او لشيء غيرها وهما القرين

اللذان فبهذا اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه فهذه
ثلثة اقسام لا رابع لها ويظهر منه ان تربيع القسمة وحذف
احد الاقسام مما لا حاجة اليه ولا هو مطابق للمتن قوله
ولو لزمه منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام
في مقادير الامتدادات وهيئات التناهي والشكل وكان
الجزء المفروض من مقدار بما يلزمه ما يلزم كليته هذا ثالث
الاقسام وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد عن نفسه
حال كونه منفردا عن المادة وما يكتنف المادة من اللواحق
كالفصل والوصل وساير ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات
وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه اولا في
المقادير وذلك لان الاختلاف فيها انما كان بسبب الفصل
والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية
لذلك وبالجملة بسبب انفعالات المادة عن غيرها ثم
فيما يتبع المقادير وهو هيئة التناهي والتشكل وانما
قال هيئة التناهي ولم يقل التناهي لان التناهي عدمي
فيه والفرق بين هيئة التناهي والتشكل هو الفرق بين
البسيط والمركب وذلك ان هيئة التناهي امر يعرض للشيء
المتناهي والتشكل هو اعتبار الشيء مع ذلك العارض
ثم قال وحينئذ يجب ان يلزم كل جزء يفرض من الامتدادات

ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه فيكون فرض القليل والكثير
منه واحدا اي لو فرض اقل قليل من الامتداد لكان الموجود
من المقدار ما لو فرض اكثر كثير منه فاذن لا يكون الجزئية
ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة والغرض بيان امتناع
فرض الكلية والجزئية في الاصل بان وضعهما بالفرض يستلزم
دفعهما لا بان يكون فرضهما ممكنا من حيث الفرض ويلزم
المحال من جهة تشابه احوالهما بعد الفرض وذلك لان اختلاف
الكل والجزء فرع على التغاير والتغاير في الامتداد لا يتصور
الا بعد وجود المادة فالحاصل ان المحال اللازم في هذا القسم
شيء واحد وهو عدم التغاير في الاجسام وانما عبر الشيخ عنه
بلوازمه للايضاح والفاضل الشارح توهم الامتداد الجسماني
في هذا القسم مقارنا لجميع العوارض المادية كالبساطة
والتركيب وقبول الانقسام والالتيام والكلية والجزئية
منفعلا عن الغير والغير فاعل فيه على ما هو عليه في الوجود
الا انه اسقط اسم المادة منه وحرم التلفظ به قولا فقط
فيه وفسر قول الشيخ بان اللازم لهذا القسم ثلث محالات
احدها تشابه المقادير والثاني تشابه الاشكال والثالث
تشابه الجزء والكل في عوارضهما على ان كل واحد منهما محال
براسه ثم امعن في الاعتراض على كل واحد ببيان امكان الاختلاف

العايدة الى العوارض المادية المذكورة واطنب فيه بما لا
يحمله الناظر فيه الا على سوء فهم قايله حاشاه عن ذلك
واذ كان فساد جميع اعتراضاته ظاهرا مما قررناه فلا فايدة
في ايرادها قوله ولو لزم ذلك بسبب فاعل مؤثر وهو منفرد
بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير هيولى
قابلا للفصل والوصل وكان له في نفسه قوة الانفعال وقد
بانت استحالة هذا ش هذا هو القسم الثاني من الثلثة وهو ان
يكون الشكل قد لزم الامتداد الجسماني بسبب فاعل مباين
للامتداد مؤثر فيه والامتداد منفرد بنفسه عن المادة ومما
توجبه المادة من اللواحق وقد بين فساد هذا القسم بلزوم
كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير هيولاه قابلا للفصل
لان المغايرة بين الاجسام لا يتصور الا بانفصال بعضها
عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلك من لواحق المادة
المستلزمة لوجودها كما مر وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلافات
المقدارية والشكلية من فاعلها في الامتداد الا بعد
كونه متاتيا لان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي
من لواحق المادة فاذن حصولها يقتضي كونه ماديا
وقد فرضناه منفردا عنها هذا خلف وما اورده الفاضل
الشارح هنا وهو ان كون الجسم قابلا للاشكال لا يقتضي

كونه قابلا للفصل والوصل لان الاشكال قد يختلف من
غير انفصال الجسم كالاشكال الشمعة المتبدلة بحسب
التشكلات المختلفة ليس بقادح في الغرض لان الشيخ جعل
لزوم المحال مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى
لزوم الانفعال بدليل قوله وكان له في نفسه قوة الانفعال
بدليل قوله وكان له في نفسه ومعلوم ان اشكال الشمعة
لا يمكن ان يتبدل الا بعد امكان انفعالها واعلم انه الزم
المحال في القسم الاول بجميع الوجوه العايدة الى الفاعل والى
القابل جميعا وفي هذا القسم بالوجوه العايدة الى القابل
فقط قوله فبقي انه مشاركة من الحامل اي لما ظهر فساد
القسمين المذكورين تعين كون هذا القسم حقا وتعين حد
في بعض النسخ بعده فللهيولى اذن تاثير في وجودها لا بد
للصورة في وجودها منه كالتناهي والتشكل وهذا نتيجة
البرهان المذكور وثبت منه احتياج الصورة الجسمية
في وجودها وتشخصها الى الهيولى لا في ماهيتها فاذن هي
لا ينفك عن الهيولى وذلك هو المطلوب وهم وازالة
ولعلك تقول وهذا ايضا يلزمك في اشياء اخر فان
الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم تقول
ان الشكل للفلك مقتضى طباعه وطبع الجزء وطبع الكل

هذا الفصل اشارة الى نقض تقرير وارده
على الفصل السابق وجوابه

واحد ه اقول هذا شك يرد على ما ابطل به القسم الاول
من الثلثة المذكورة فى الفصل المتقدم وتقريره انكم قلتم
لا يجوز ان يكون سبب لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن
القابل هو نفس الامتداد لان الامتداد لما كانت له طبيعة
واحدة وجب ان يكون ما يقتضيه تلك الطبيعة واحدا
ويلزم منه ان يكون شكل الكل والجزء واحدا ثم انكم
تعترفون بان شكل الجزء المفروض من الفلك لا يمكن
ان يكون كشكل كله مع انكم تذهبون الى ان الشكل للفلك
مقتضى طباعه الذى هو فى الجزء والكل واحد فاذ جوزتم
اختلاف الشكل فى الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم
لا تجوزون مثله فى الامتداد المذكور فقوله وهذا
ايضا اشارة الى قوله فى الفصل المتقدم وكان الجزء المفروض
من مقداره مما يلزمه ما يلزم كليته ونبه بقوله شيئا
اخر على ان هذا الاشكال ليس فى الفلك وحده بل فى
جميع البسائط اذا تخالفت احكام الجزء والكل فيها
كالارض المخالفة لبعض اجزائها فى توسط الاجرام
وقيد الجزء بالمفروض لان البسيط انما يتاخر وجود
جزئه عنه بخلاف المركب ويكون تجزيته لاحد الاسباب
المذكورة فاذن وجب تقييده بالسبب ولما كان الفرض

اعم الاسباب خصه بالذكر قوله فنقول لك نريد ان
نفرق بين الصورتين بما يقتضى لزوم المحال المذكور
فى احديهما دون الاخرى ه اقول تقريره مجملا ان الفلك
له مادة قد عرض له بسببها الكلية والجزئية وفاعل
اوجب حصول المقدار والشكل فيها فصيرها كلا ومع
ذلك السبب بعينه ان يكون لما يفرض جزءا له بعده مثل
ذلك لاستحالة ان يكون الجزء كالكل ما دام الجزء جزءا
والكل كلا واما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور
له جزء ولا كل فضلا عن سائر عوارضهما بل لا يتصور فيه
اختلافات ولا تغاير فاذن ليس حكمه حكم الفلك وما
يجرى مجراه قوله ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة
قوة اوجبت لهيولاه تلك الجرمية ولم يكن ذلك لها عن
نفسها او جرميتها فلما وجب لها ذلك وجب بايجاب
ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءا مفروضا
بعد حصول صورة الكل صورة الكل ه معناه ان الشكل
حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه تلك اولا
الصورة الجسمية المعينة المختصة به ثم ذلك الشكل
المعين الذى لزمها ولم يكن الشكل لها عن نفس هيولاه
ولا عن صورتها الجسمية ويريد بتلك القوة الصورة

النوعية للفلك والقوة اسم لمبداء التغير من شيء في غيره
من حيث هو غيره والطبيعة تطلق على معان متباينة
والمراد ههنا هو الذات نفسها او ما يصدر عنه الفعل
لذاته وطبيعة القوة هي ذات الشيء الذي يصدر عنه التغير
الذاتي في غيره او المصدر الذاتي من الشيء الذي يصدر عنه
التغير في غيره ثم قال فلما اوجب لهيولى الفلك ذلك
الامتداد والشكل وجب بايجاب ذلك السبب المذكور المعين
تلك الصورة والشكل للهيولى ان لا يكون صورة الكل وكلا
شكله لما يكون بالعرض بعد حصول صورة الكل جزء الله
تد وجب ذلك لكونه بالعرض جزءا للكل بعد حصول صورة
الكل ه اي لما اوجبت الصورة النوعية للهيولى الامتداد
المعين والشكل المعين اوجبت ان لا يكون الجزء الحادث
بعد الكل مثلهما لكونه جزءا حادثا بعد الكل وقد اختلف
النسخ ههنا ففي بعضها تكرر لفظة صورة الكل احدهما
محفوظة لكون الحصول مضافا اليها والاخرى مرفوعة
لكونها فاعلا لقوله لا يكون ومعناه لا يكون للجزء صورة
الكل بعد حصول صورة الكل وهو الاصح وفي بعضها
لم تتكرر لفظة صورة الكل ويكون فاعل قوله لا يكون ضميرا
يعود الى لفظ ذلك في قوله فلما اوجب لها ذلك يعني الشكل

المقدم ذكره ويجوز ان يكون فاعل قوله لا يكون هو ما في
قوله ما للكل ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى
الذي قوله فهذا له عن عارض ومانع وبسبب مقاديته ما يقبل
تلك الصورة ويحملها ويجزى بها ه اي هذا الحال للفلك
من عارض وهو معنى كون الجزء المضاف احدهما الى الاخر ومانع
وهو كون الجزء جزءا معروضا بعد حصول الكل فان هذا
المعنى هو المانع له عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور وبسبب
مقادنة المادة القابلة للصورة الجسمية الحاملة اياها
المتجزية معها لطريان الانفصال عليهما قوله واما المقد
لو انفرد ولم يكن هناك شيء يوجب شيئا الا طبيعة المقدارية
وتلك الطبيعة هي واحدة لم تقتض كلا وعين كل بحسب ذلك
الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقادنة قابل
فلا يجب ان يتحقق شيئا معينا مما يختلف فيه حتى يقتضي
الكلية والجزئية فليس يمكن ان يقال ههنا لحقها من
فيها شيء بحسب امكان وقوة ما او صلوح موضوع لحوقا
سابقا ثم شرع ذلك ان ما دام هو كالجزء بحالة مخالفة
يريدان المقدار لو انفرد لم يكن الكلية والجزئية اصلا
فضلا عما يلزمها لان نفس طبيعته واحدة فلا يقتضي
الاختلاف بالكل والجزء وليس هناك علة فاعلة ولا مادة



قابلة فاذن لا اختلاف هناك ويختلف النسخ ههنا
ففي بعضها هكذا لم يصر كذا وغير كل بحسب ذلك الفرض من
نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل وهي اصح وفي بعضها
الا من نفسها لا من علة ولا من مقارنة قابل وتقديره لم يصر
كذا وغير كل بحسب الفرض المذكور في الفصل المتقدم الا من
نفسها لانه لا علة ولا قابل هناك والاختلاف من نفسها
باطل لانه لا يجب ان يتحقق الاختلاف ثم قال فليس يمكن
ان يقال ههنا لجمعها شئ من غيرها يعني من الفاعل ثم قال
بحسب امكان وقوة ما يعني لمادة التي يحتاج الامتداد الجسمي
اليها لكونه صورة ثم قال او صلوح موضوع يعني الموضوع الذي
يحتاج المقدار والشكل اليه لكونهما عرضين وقيد بهما ههنا
لان الفلك فيه فاعل هو الصورة النوعية ومادة هي
هيولاه وموضوع هو جرم الفلك ثم تبع ذلك اللحوق
ان ما لحق الجزء فيه الكل واعترض الفاضل الشارح بان تعليل
اختلاف الفلك في الكلية والجزئية بالمادة غير صحيح لان
مادتي الكل والجزء ان اتحدتا كانت الصورة وحدها حالتين
في محل واحد ولم يكن احدهما اولى بالكلية من الآخر وان
تباينتا كانت المادة متخالفة في الكلية والجزئية وحينئذ
ان احتاجت الى مادة تسلسل المواد والا فالصورة ايضا

وحدها تتخالف بينهما من غير احتياج الى المادة فان قيل
تقدم الصورة في الوجود والحلول في جزئها سبب لكونها
اولى بان يكون كلا منه قلنا فليكن تقدمها في الوجود وحده
سببا في المنفردة عن المادة والجواب ان المادة هي منشأ
الاختلاف فهي تختلف بذاتها وتختلف غيرها من الصور
والاعراض المادية بها كالزمان الذي يقتضي التقدم و
التأخر لذاته ويصير الاشياء متقدمة ومتأخرة بسببه على
ما سيأتي بيانه فلذلك احتاجت الصور في اختلاف
احوالها الى المواد ولم يحتج هي الى غيرها **تنبيه**
هذا الحامل لا يناله الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية
به اقول يريد بيان ان كون الهيولى ذات وضع امر لا
يقتضيه ذاتها بل انما يستفيده من الصورة الجسمية
وهذه مسئلة يبتني عليها البرهان على امتناع انفكاك
الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان عليه
انها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات
وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان اما الاول
فلانه مناف للحكم المذكور واما الثاني فلما ذكره فيما
يتلو هذا الفصل والوضع يطلق على معان منها كون
الشيء بحيث يمكن الاشارة الحسية اليه ومنها حالة



بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض ومنها ما هو المقولة
المشهورة والمراد ههنا هو الاول والمعنى ان الصورة الجسمية
هي العلة في كون الهيولى ذات وضع وتبيّن منه انها
هي التي تفيد تشخص الهيولى وتعينها على ما سيأتي بعد
قوله ولو كان له في حد ذاته وضع وهو منقسم كان
حد ذاته مضع ذا حجم ه اى لو كان للحامل وضع وهو قائم
بذاته خالٍ عن الصورة فلا يخلو اما ان يكون منقسما على الا
طلاق وفي جميع الجهات كان بانفراد ذاته عن الصورة
جسما ذا حجم وقد كان حاملا للحجم هذا خلف قوله
او غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى اشارة
هذا هو القسم الذي لا يكون الحامل فيه منقسما على الاطلاق
وغير منقسم عطف على قوله وهو منقسم ويريد بذلك
الحال ان كان بانفراده ذا وضع وكان غير منقسم كان
بانفراده مقطع منتهى اشارة وذلك لان الاشارة
امتداد يبتدئ من المشير وينتهي الى المشار اليه وينقطع
انتهاؤه بما لا ينقسم في جهة ذلك الامتداد اذ
لو انقسم في تلك الجهة لكان وراء المقطع شيء من
المشار اليه فاذن لا يكون المقطع مقطعا فكل مقطع اشارة
هو ذو وضع غير منقسم وكل ذي وضع غير منقسم فهو

عند فرض اشارة يمتد اليه ولا يجاوزه يكون مقطعا
لها وهذا هو المراد من قوله او غير منقسم كان في حد
نفسه مقطع منتهى اشارة قوله نقطة ان لم ينقسم
البتة او خطا او سطحا ان انقسم في غير جهة الاشارة
اى ذلك المقطع لا يخلو اما ان لا ينقسم في جهة اخرى
او ينقسم والثاني لا يخلو اما ان ينقسم في جهة واحدة
او ينقسم في جهتين وكان الحامل على التقدير الاول
نقطة وعلى التقدير الثاني خطا وعلى التقدير الثالث
سطحا وانما لم يحتمل قسما آخر لان الابعاد الجسمية
ثلثة واذا فرض احدها مقطعا للاشارة لم يبق الا اثنان
فالحاصل ان الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها
لكانت اما جسما او نقطة او خطا او سطحا وكلها
باطل فكونها ذات وضع بانفرادها باطل وبطلان كون
احد هذه الاشياء بيّن من تصورها ماهياتها فان الجسم
والخط والسطح لكونها متصلة الذوات قابلة للا
نفصال يكون محتاجة الى الحامل فهي غير الحامل والنقطة
لا يمكن ان يكون الا حالة في غيرها والا لكانت جزءا
لا يتجزأ والحامل لا يكون حالا فهي ليست بنقطة ولو
ضوح هذه المعاني لم يتعرض الشيخ لبيانها وفي قسم الفصل

بالتنبيه لانه لم يحتج فيه الا الى قسمه **تنبيه**

فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها
الصورة فصارت ذات وضع مخصوص ه يريد بيان
امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة عنها ويبين
القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل المتقدم
وتقريره انا لو فرضنا هيولى بلا صورة جسمية وكانت
بلا وضع بالضرورة لما مر ثم فرضنا ان الصورة لحقتها
وصارت حينئذ ذات وضع بالضرورة لامتناع وجود
جسم غير ذي وضع لكان لا يخلو اما ان لا تحصل
الهيولى في موضع من المواضع او تحصل وان حصلت
فلا يخلو اما ان تحصل في جميع المواضع او في بعضها دون
بعض والاول والثاني من هذه الاقسام محال ببديهة
العقل والثالث ايضا محال لان ذلك الموضع اما ان لا
يكون اولى بها من غيره او يكون اولى فان لم يكن اولى كانت
متساوية النسبة الى جميع المواضع وكان حصولها في ذلك
الموضع دون غيره ترجيحا لاحد الامور المتساوية من غير
مرجح وهو محال بالبديهة وان كان اولى بها فالاولوية
اما ان كانت حاصلة قبل ان يلحقها الصورة او حصلت
بذلك وهذان قسمان وهما ايضا محالان مع ان لكل

واحد منهما نظيرا في الوجود والشيخ اوردهما واورد نظير
يهما وبين الفرق بينهما وبين النظيرين واعرض عن ذكر
الاقسام المحالة بالبديهة للايجاز قوله فليس يمكن ان
يقال ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال
لو كانت في صورة توجب لها وضعا هناك او كان قد عرض
لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس يمكن
بما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض ه هذا بيان
امتناع القسم الاول والفرق بينه وبين نظيره اما بيان
الامتناع فان هذا لا يمكن ههنا لان الهيولى قبل الصورة
كانت غير متعلقة بالموضع الذي حصلت فيه مع الصورة
فلا يمكن ان يقال ان ذلك اي حصوله في ذلك الموضع
انما كان لان الصورة انما لحقتها هناك وذلك لان
الهيولى لم يكن هناك ولا في موضع اخر ثم اشار بقوله
كما يمكن ان يقال الى نظيره في الوجود وهو ان يكون الهيولى
في صورة توجب لها وضعا هناك كجزء من الهواء مثلا في
موضعه الطبيعي فان صورته الهوائية يوجب لمادته و
ضعا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك كجزء من
الهواء اذا اخرج بالقسر عن موضعه الى الموضع الطبيعي للماء
فعرض لها وضع هناك ثم فسدت صورة الهواء بسبب

ولحقت صورة الماء بمادتها هناك تحصلت الهيولى
مع الصورة اللاحقة بها في موضع خاص لكون ذلك
الموضع اولى بها والاولوية كانت حاصلة قبل هذا اللحوق
بحسب الصورة السابقة والاحوال العارضة لها ثم اشار
بقوله واما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا
الغرض الى الفرق المذكور قوله وليس يمكن ايضا ان يقال
ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجز
ئية التي تكون لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض كما
يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه من تخصص وضع جزئي
بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئي لحوقا تخصص
اقرب المواضع الطبيعية من ذلك الموضع كالجزء من الهواء
يصير ماء فيكون موضعه الطبيعي متخصصا بحسب موضعه
الاول وهو اقرب مكان طبيعي للمياه مما كان موضعا
لهذا الصائر ماء وهو هواء واما لا يمكن هذا ايضا
لانا جعلناها مجردة ه وهذا بيان امتناع القسم الثاني
وهو ان يحصل الاولوية بعد ان تلحق الصورة بالهيولى
وبيان الفرق بينه وبين نظيره في الوجود اما بيان الا
متناع فهو بيان تساوي نسبتها الى جميع المواضع
التي تقتضيها الصورة التي تلحقها فهي اذن يكون متساوية

النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة وحينئذ
يستحيل حصولها في بعضها وهو المراد من قوله ليس يمكن ايضا
ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاو
ضاع الجزئية التي يكون لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الا
رض وانما قيد هذا القسم بهذا القيد لئلا يقال الصورة
النوعية التي يقارنها الصورة الجسمية على ما سنذكرها
انما تقتضي تعين الموضع لكون كل صورة نوعية مقتضية
لحيز مخصوص دون غيره وذلك لان للحيز الطبيعي اجزاء
كثيرة وحصول الهيولى مع الصورة في احدها دون غيره
يقتضي اولوية فلاجل هذا خص الغرض بالقيد المذكور
ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرنا
الى نظيره في الوجود وذلك الوجه هو المثال الاول الذي
كان الوضع السابق واجبا لا عارضا بحسب الصورة التي تقدم
اعني في الجزء من الهواء الذي كان في موضعه الطبيعي ثم
صار ماء فقصد الموضع الطبيعي للماء لوجود الصورة
المائية فيه واما لم يقصد اي جزء اتفق منه بل قصد الجزء
الذي هو اقرب اجزاء الموضع المائي الى الموضع الاول
فتخصص ذلك الموضع الجزئي بسبب الوضع السابق
وهو معنى قوله بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئي

اى بسبب لحوق الصورة حال وجود وضع جزئى هناك فهمنا سببان احدهما الصورة المائية وهو سبب لقصد الموضع المائى مطلقا والثانى الوضع السابق وهو سبب لتخصيص الموضع الجزئى منه بالقصد ثم اشار بقوله وايضا لم يكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة الى الفرق بينهما ولما بطل القسمان تعين امتناع الفرض الاول وهو حلول الصورة الجسمية فى الهيولى المجردة وتبين من ذلك ان حلول الصورة فى الهيولى لا يجوز الا على سبيل البدل بان يكون حلول اللاحقة عقيب زوال السابقة واعلم ان فائدة ايراد النظرين سد باب المعارضة بهما وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة فى الهيولى المجردة لا تقتضى لها الحصول فى موضع مع عدم اولوية احد المواضع بد يمكن ان يعارض بالكون الذى هو حلول صورة جديدة فى الهيولى والكائن يقتضى لا محالة الحصول فى موضع فالوجه فى تخصيصه باحد المواضع هو الوجه فى تخصص الهيولى المجردة به ثم ان اجيب بان المخصص هو الوضع السابق حصل لم ينتج وغير حاصل ههنا عورض بان الصورة الكائنة الجديدة تقتضى الحصول فى احد اجزاء مكانها الطبيعى لا بعينه مع ان نسبتها الى الجميع واحدة فالوجه فى تخصيصها

باحدها هو الوجه فى تخصص الهيولى المجردة باحد الاحيان الممكنة فيجاب بان الوضع السابق ايضا يفيد تخصص الاقرب الاجزاء منه بذلك وههنا اذ ليس وضع سابق فلا مخصص وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح ان اول الاشكالين هو ان الجسم العنصرى لا يجب اتصافه باحدى الصور النوعية بعينها مع دوام اتصافه بها فلم لا يجوز ان الهيولى اذا اتصفت بالجسمية متى وان كانت غير واجب الحصول فى حيز بعينه لكنها يحصل فى احد الاحيان واجاب عنه بكون كل صورة نوعية مسبوقة باخرى معدة للهيولى فى قبول اللاحقة والهيولى الخالية عن الصورة ليست كذلك فظهر الفرق اقول هذا اشكال براسه ليس فى الكتاب منه عين ولا اثر واما تشككه بتجويز اتصاف الهيولى فى حال تجردها باوصاف متعاقبة تقتضى احدها تخصيصها باحد الاوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فيها فليس بشئ لان الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع متى غير مجردة وان لم تخصص ونسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة تذنيب

فاخذ من هذا ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمية وفى نسخة الجرمية ذكر الفاضل الشارح ان الحجة على

وفى نسخة الجسمانية

امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة كانت بالهاحالة
الانفكاك اما ان يكون مستندا اليهما او لا يكون وابطل
الاول فى فصل ثم ابطل الثانى فى الفصل المتقدم بانها
عند اقترانها بالصورة اما ان يحصل فى كل الاحياز او لا
فى شىء منها او فى حيز معين ولم يتعرض للقسمين الاولين
منها لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال الثالث ولاجل ذلك
امر بالحدس فى المطلوب ولم يصرح بثبوته مطلقا لانه مبنى
على التنبيه لفساد القسمين المحذوفين واقول ويحتمل ان
يكون الوجه فى ذكر الحدس ان امتناع اقتران الهيولى المجردة
بالصورة لا يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة
بل يدل على ان الهيولى المجردة غير مقترنة بالصورة ابدا
وينعكس عكس النقيض الى ان الهيولى المقترنة بالصورة غير
مجردة اى لا يكون مجردة اصلا وهيولى الاجسام هى المقترنة
بالصور فهى لا تتجرد عن الصورة الجسمية **تنبيه**
والهيولى ايضا لا تخلو ايضا عن صور اخرى هى بكالات
الصور النوعية وهى التى تختلف بها الاجسام انواعا واعلم
ان سلب الخلو ايجاب المقارنة بمعنى لا تخلو لها تقارن
ولما كانت الهيولى لا تقارن هذه الصور معا بل تقارن
واحدة منها فقط ولا يجب ان تقارن تلك الواحدة ايضا

دائما بل ربما تقارنها وقتا دون وقت فالشيخ اورد
ههنا لفظة قد التى تفيد مع الفعل المضارع جزئية
الحكم ليعلم ان الحكم الكلى بمقارنة الهيولى لما يقارنه
من الصور النوعية غير واجب وان كان بامتناع انفكا
كها عن جميع تلك الصور واجبا قوله وهو كيف ولا
بد من ان تكون اما مع صورة توجب قبول الانفكاك
والالتيام والتشكل بسهولة او بعسر او مع صورة توجب
امتناع قبول تلك وكل ذلك غير مقتضى الجرمية
اى وكيف يخلو الهيولى منها مع امتناع خلو الجسم عن احد
امور ثلثة احدها قبول الانفكاك والالتيام والتشكل
التابع لهما بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات
وثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو اللازم للاجسام اليابسة
من العنصريات وثالثها الامتناع عن قبول ذلك وهو
اللازم للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة لذاتها
فهى اعنى تجب بعلل تقتضيها ولا يمكن ان تقتضيها
الجرمية المتشابهة فى جميع الاجسام لكونها مختلفة
ولا الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا لما يقبله كما بين
فى علم ما بعد الطبيعة فعللها اذن امور مختلفة
غير الهيولى والصورة ويجب ان يكون تلك الامور مقارنة

لما لان المفارق يتساوى نسبته الى جميع الاجسام وعن يجب
ان يكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها ما تعلق بالاستعداد
الانفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل وغيره يجب
ان تكون صورا لا اعراضا لان الجسم يمتنع ان يحصل
من غير ان يكون موصوفا باحد هذه الامور قوله وكذلك
لا بد لها من استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعينين
وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامية المشترك فيها
الجسم يمتنع ان يخلو عن الاين والوضع ويمتنع ان يكون
في جميع الامكنة او على جميع الاوضاع فاذن جسميته
يقتضي ان يكون في مكان او وضع غير متعينين ثم ان كل
جسم يجب ان يختص بمكان او وضع متعينين تقتضيهما
طبيعته على ما يجيء في النمط الثاني فاذن لا يخلو كل
جسم عما يقتضي استحقاق مكان خاص او وضع خاص
متعينين وذلك لصورة غير الجسمية العامة المشترك
فيها كما مر وانما لم يقتصر على المكان وجعل الوضع قسيما له
لئلا يصير الحكم جزئيا فان الجسم المحيط بالكل ليس عنده
في مكان وهو لا يخلو عن وضع معين واعلم ان الصور
تختلف باعتبار آثارها فالمقتضية للكيفيات كسهولة
قبول الانفكاك وغيره تكون مناسبة للكيف والمقتضية

لاستحقاق الامكنة مناسبة للاين وهكذا في سائر
الاعراض وتحقق كونها مغايرة لتلك الاعراض ان كون
الجسم بحيث يستحق اينا غير حصوله في ذلك الاين ومما
يوضح ذلك بقاؤها في بعض الاجسام مع تبدل الاعراض
فان التراب المقتضي لسهولة تشكل الماء ولرده الى مكانه الطبيعي
ووضعه الطبيعي باق عند جموده او اصعاده بالقسر او
تكعيبه والفاضل الشارح اورد عليه شكوكا كثيرة
منها ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة يقتضي
اسناد الصور ايضا الى غيرها من الامور المختلفة فان اسند
اختلاف الصور في العنصريات الى اختلاف استعدادات
في مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة وفي الفلكيات
الى اختلاف قوابلها في الماهيات قيل فلم لا يجوز اسناد اختلاف
الاعراض اليها من غير توسط الصور عنها والجواب عنه
ما مر من بيان مغايرة الاعراض ومبادئها وامتناع تحصل
الجسم منفكا عن تلك المبادي وسائر الاحوال المذكورة
فان سميت تلك المبادي بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات
فلا مضايقة في التسمية الا انه ينبغي ان ينسب اليها تحصل
الاجسام انواعا وصدور الاعراض المذكورة وليست الا
ستعدادات ولا المواد كذلك ومنها ان الفلك لا يحتاج

الى هذه الصور فان اعراضه لا تزول وذلك لان هذه
الصور لو فرضت للفلك لكانت لازمة ايضا لا محالة
لزومها اما للجسمية او لما يكون حالا فيها او لما يكون
لها لما لا يكون حالا ولا محلا وابطل الاقسام الا كونها لما
يكون محلا لها فاذا فليكن المحل سببا للاعراض اللازمة من
غير توسط الصور وايضا جميع العناصر لا يحتاج اليها
لجواز ان يكون بعض تلك الصور اعداما للبعض كالمقتضية
لصعوبة القبول المقتضية سهولته فان من الجايز ان يكون
صعوبة القبول عدما لسهولته ومبداء العدم يجوز ان يكون
عدميا والجواب ان استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور
في الفلك غير معقول لكونها مشتركة وكذلك الجسمية
المختصة بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك هو هذه
الصور لا غير فاذن القول بلزوم هذه الصور للجسمية غير
معقول بل الواجب ان يعكس ويقال الجسمية لازمة
لصورة الفلك وحينئذ تسقط القسمة المذكورة
لانها يلزمها لانها صورة الفلك لا غير واما استناد ها
الى المحل على ما ذكر فغير معقول لامتناع كون القابل فاعلا
واما جعل بعض الصور العنصرية اعداما فغير معقول لان
الاعراض المذكورة ليست بعدمية اما الاينية فظاهر

واما الباقية فيه فعلى ما يتبين في مواضعها والامور الوجودية
لا تصدر عن الاعدام ومنها المعارضة اولا بان هذه الصور
محتاجة الى الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها
لزم الدور والا لم تكن الصور مقومة للجسمية فاذن لم
يكن صورا وثانيا بان القول بكون تلك الصور مصادر
لاعراض مختلفة غير مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها
من باب الاين وكذلك من ساير الابواب من غير ان يصدر
البعض بواسطة البعض تناقض القول بان الكثير لا يصدر
عن الواحد والجواب عن الاول ان الصور ليس من شرطها
ان تقوم الجسمية بل من شرطها ان تقوم الهيولى وهذه
الصور تقومها من غير دور على ما سياتي بيانه وعن الثاني
ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط
مختلفة اليه فهذه الصور يقتضي التاثير في الغير بحسب ذاتها
والتأثر عن الغير بحسب المادة وحفظ الاين بشرط الكون
في مكانها والعود اليه بشرط خروجها عنه وهكذا في البواقي
فهذا حل تلك الشكوك على قواعد الشيخ من غير الاحتياج الى
الذي اوجبه هذا الفاضل ه **اشارة** واعلم انه
ليس يكفي ايضا وجود الحامل حتى يتعين صورة جرمانية
ولا لوجب التشابه المذكور بل يحتاج فيما يختلف احواله

الى معينات واحوال متفقة من خارج يحدد بها ما يجب
من العدد والشكل قوله قد اشار الشارح فيما مر الى ان الصورة
الجسمية محتاجة في وجودها وتشخصها الى الهيولى لكونها
غير منفكة في الوجود عن التناهي والتشكل ومحتاجة فيهما
اليهما فاراد ان يبين في هذا الفصل انها مع احتياجها
الى الهيولى تحتاج الى اشياء اخر غير الهيولى لولاها لكانت
الامتدادات والاشكال متشابهة اذ كانت الهيولى فيما عدا الفلكيات
مشتركة وذكر الفاضل الشارح ان هذا الكلام مصلح جوابا
عن سؤال يذكر على دليلين مما مر اولهما انه لما استدل
على ان الصورة لا تنفك عن الهيولى بان قال لزوم المقدار و
الشكل اما للصورة او للفاعل او للحامل والتزم بانه للحامل
فكان لقائل ان يقول العنصريات غير مختلفة في المواد
فيجب استواؤها في المقدار والشكل وثانيهما انه لما
استدل على اثبات الصور النوعية باختلاف الكيفيات
فكان لقائل ان يقول لو كان الاختصاص بكل كيفية
لاجل صورة لكان الاختصاص بكل صورة لاجل صورة اخرى
ثم لما كان الجواب عنهما واحدا اخره الى ههنا والجواب هو ان
اسباب الاختلافات والاختصاصات هي الامور السابقة
المعدة للاحقة فقوله لا يكفي ايضا وجود الحامل حتى يتعين

صورة جرمانية اي حتى تتشخص فانه ذكر ان الصورة
تحتاج الى الحامل في الوجود دون الماهية والتشابه والجزء
المذكور هو تشابها بالمقدار والشكل لا تشابه الكل
فان الجزء والكل لا يجب ان يتحدا مع وجود المادة القابلة
للانقسام قوله بل يحتاج فيما تختلف احواله اي اجزاء
العناصر المختلفة الامتدادات والاشكال الى معينات اي الى
مشخصات وذلك لانها لا تحتاج الى علل للماهية و
الحقيقة بل تحتاج الى علل تفيد تغايرها وانفصالها من
العناصر الكلية قوله واحوال متفقة من خارج فكان
ينبغي ان يقول واحوال مختلفة من خارج لان سبب المختلفات
ينبغي ان يكون مختلفا لا متفقا لكنه اراد بها الاحوال
الاتفاقية وهي التي يكون وجودها غير دائم ولا اكثري
فان الاشخاص من حيث لا يتماثل يحتاج الى علل [illegible] وجود
ها [illegible] الى سائر العلل علة لا تماثل و يريد
بالمعينات والاحوال المتفقة من خارج العلل الفاعلة
وهي القوى السماوية والاحوال الارضية التي هي العلل
السابقة والتغيرات الطبيعية والقواسر الخارجية
فان جميع ذلك علل فاعلة لتشخص الصورة واما الحامل
فهو علة قابلية قوله وهذا سر مطلع على اسرار

قال الفاضل الشارح كون كل سابق علة معدة للاحق سر
عظيم نطلع منه على اسرار هي اقتضاء ذلك ان لا يكون
للحوادث بداية زمانية وانه لا بد من حركة سرمدية لا
بداية لها ولا نهاية ليكون تلك الحركة سببا لحصول تلك
الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا السر بعينه هو
الجواب عن السؤال المذكور واقول ومن تلك الاسرار التنبيه
لوجود مبدإ قديم يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول
الاستعدادات ولوجود جسم يتحرك الحركة المتصلة على
الدوام وبالجملة الاسباب التي تنتظم بانتظامها امور العالم
على ما هو عليه في نفس الامر **وهم وتنبيه** اعلم
ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة
فاما ان تكون الصورة هي العلة المطلقة الاولية
لقوام الهيولى او تكون الصورة آلة او واسطة لمقيم آخر
يقيم الهيولى بها مطلقا او تكون شريكة لمقيم يقيمها
معهما جميعا تقوم الهيولى او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة
ولا الصورة تتجرد عن الهيولى وليس احدهما اولى بان تكون
مقاما للآخر من الآخر بعكسه بل يكون سبب ما آخر خارجا
عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر او بالآخر ونبين
كيفية تعلق الهيولى بالصورة فذكر اولا الاقسام المحتملة

لنبين ما هو الحق منها قال الفاضل الشارح تلك الاقسام
ان يقال لما ثبت تلازمهما فاما ان يكون الهيولى محتاجة
الى الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة الى الهيولى من غير
عكس او يكون كل واحدة منهما محتاجة الى الاخرى او لا يكون
ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى فهذه اربعة اقسام
قد لخصها على ثلثة اقسام فان الصورة يكون للهيولى اما
علة مطلقة او جزء منها او لا علة ولا جزء علة بل يكون آلة او
واسطة للعلة فخرج من هذا ان الاقسام ستة والحق
من جملتها عند الشيخ واحد وهو ان الصورة جزء العلة
للهيولى اقول ان التلازم عند التحقيق لا يقتضيه الا العلة
الموجبة ويكون اما بينهما او بين معلوليها او بين معلولين
لها لا كيف اتفق بل من حيث يقتضي تلك العلة تعلقا
ما لكل واحد منهما بالآخر على ما سيأتي بيانه وكل شيئين
ليس احدهما علة موجبة للآخر ولا معلولا ولا ارتباط
بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر
ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الآخر لكن الجمهور
لا يتفطنون لذلك ويظنون ان التلازم بين شيئين
ليس احدهما علة للآخر ربما يكون من غير ان يقتضي الارتباط
بينهما ثالث ويمثلون في ذلك بمعية المتضايفين وذلك

ظن انه باطل وما الشيخ لم يتعرض لذلك اولا بل قسم وجه التلازم
الى قسمين احدهما ان يكون لكون احدهما علة للآخر والثاني
ان لا يكون كذلك والاول كان محتملا للوجهين اللذين
ذكرهما الفاضل الشارح لكن العلة القابلية لما لم يكن
علة موجبة فهي لا يكون مقتضية للتلازم من جهة القبول
ولما استحال ان يكون القابل فاعلا استحال ان يكون الهيولى
مقتضية للتلازم الذي بينها وبين الصورة بوجه من الوجوه
فلذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم الى علية الهيولى
بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليها قسم
الى الاقسام الثلثة التي ذكرها الفاضل الشارح ونفى
القسم الثاني وهو ان لا يكون احد المتلازمين علة للآخر
فنبه على ان ما يظنه الجمهور في هذا القسم باطل ونبه
على ان الحق في هذا القسم هو ان يكون التلازم لارتباط
يقتضيه شيء غير المتلازمين ثالث لهما ولهذا المعنى قسم
الفصل بالوهم والتنبيه فهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة
في الكتاب ثم قسم الرابع ايضا بحسب الاحتمال العقلي الى قسمين
بان ذلك الثالث يقيم كل واحد منهما اما مع الآخر او بالآخر
فهذه هي الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ وقال
الفاضل الشارح في قوله ان الهيولى مفتقرة فان يقوم

بالفعل الى مقارنة الصورة فوائد منها انه قال فان يقوم
ليعرف انها مفتقرة اليها في وجودها لا في ماهيتها كما مر
ومنها انه قال يقوم بالفعل ليعرف انها مفتقرة في الوجود الخارجي
لا الذهني ومنها انه قال الى مقارنة الصورة ليعرف انها
علة من حيث ما لا بان ذاته ذات المعلول الا كالباري والعالم
قال وعلى قوله مقارنة الصورة شك لفظي وهو ان المقارنة
حالة اضافية يعرض للشيء بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية
متاخرة عن الذوات فاذن المقارنتان اعني مقارنة الهيولى
للصورة ومقارنة الصورة للهيولى متاخرتان عنهما فلا
يصح ان يقال الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة بل الصواب
الصحيح ان يقال الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل
الى ذات الصورة افتقارا ما متى وجدت وجب ان يكون مقارنة
للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة ووجوب المقارنة
حكم بعد وجود الهيولى اقول يحتمل ان يكون مراد الشيخ
ذلك الا انه وقع في عبارته توسع ما ويحتمل ان يقال الشيخ
لم يذهب الى ان ذات الهيولى مفتقرة الى المقارنة المتاخرة
عنها بل ذهب الى انها في قيامها بالفعل اي في تحصلها مفتقرة
اليها والشيء يجوز ان يحتاج في اضافته بصفة ما الى امر خارج
عن ذاته كالعلة المحتاجة في اضافتها بالعلية الى معلولها الى وجود

المتاخر عنها ولا يلزم من ذلك الا تاخر صفتها عما يتاخر
عنها ثم قال وهذه القضية اعني ان الهيولى مفتقرة في قوا
مها الى مقارنة الصورة مفتقرة الى حجة لان الذي عرف هو ان
الصورة لا تخلو عن الهيولى والهيولى لا تخلو عن الصورة وهذا
القدر لا يكفي في بيان ان الهيولى مفتقرة الى الصورة لاحتمال
ان لا يكون لاحدهما تاثير في الاخر بل يكونان متضايفين ثم
ان كان ولا بد من الافتقار فقد يمكن ان يكون الافتقار من
جانب الصورة قال وسيجيء ابطال الاحتمالين واقول اما
عدم المتضايفين فتبين انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما
تاثير في الاخر كما ظنه واما الاحتمال الاخر وهو ان يكون
الافتقار من جانب الصورة مطلقا فقد بينا انه لا يفيد
التلازم اذ القابل لا يقتضي الايجاب في علة قال
والفرق بين الالة والواسطة ان كل الة واسطة من غير عكس
لان الالة لا يكون موجدة الا ان الايجاد يتوقف على تو
سطها والمتوسط قد يكون موجدا كالعلة القريبة اول
الالة كما ذكرنا هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه
بتوسطه والواسطة هي معلول يصير علة لغيره من حيث
بقائه الى طرفيه فاحد الطرفين معلول والاخر علة بعيدة
والواسطة علة قريبة قال وقوله او يكون لا الهيولى بتجرد

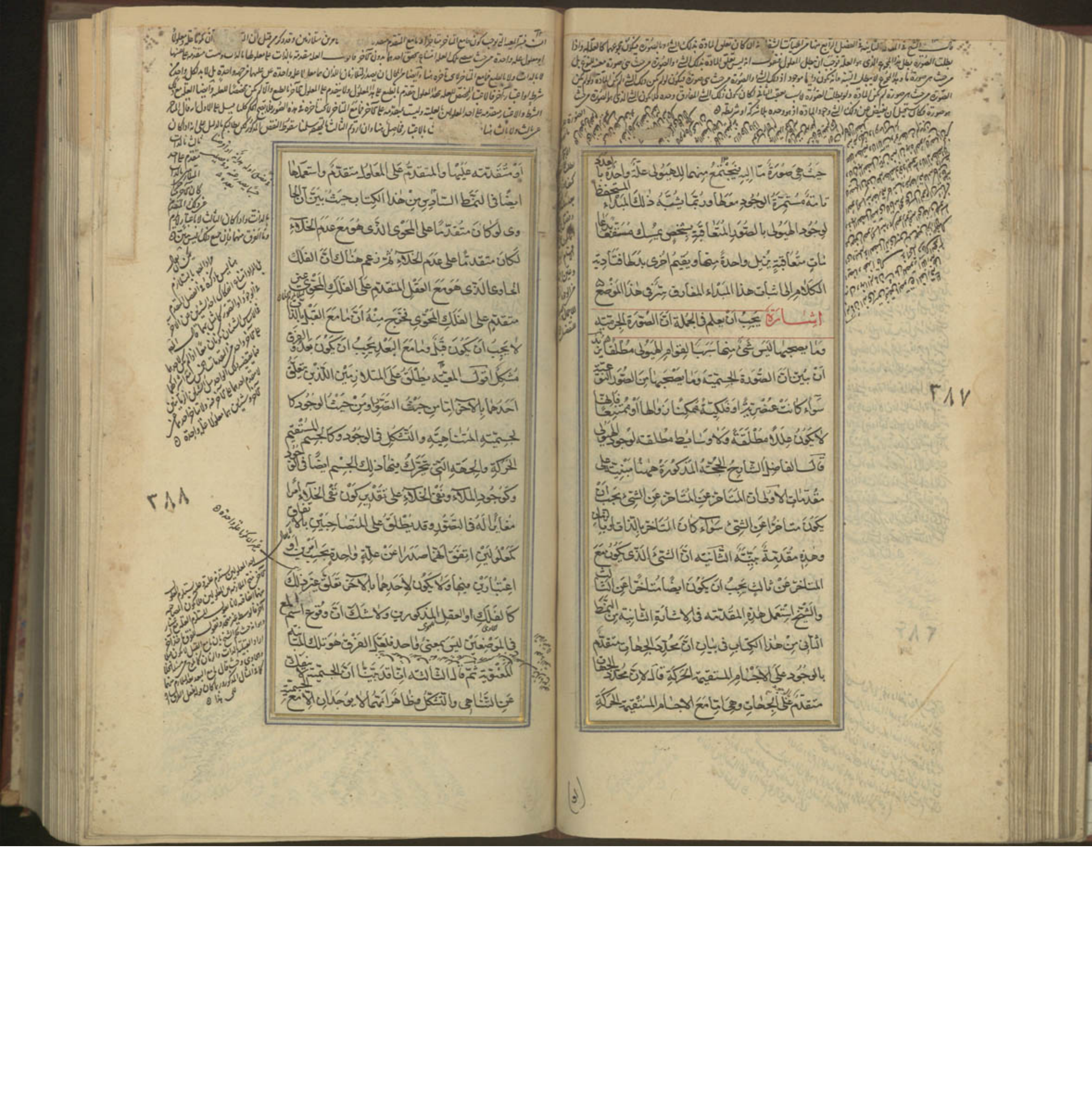
عن الصورة ولا الصورة بتجرد

عن الهيولى الى اخره اشارة الى القسمين الاخرين مع الشبهة
التي يمكن ان يتمسك بها من اراد ان يذهب الى احدهما وهي ان
يقال لما ثبت التلازم فليس احدهما بالعلية اولى من الاخر
واليه اشار بقوله وليس احدهما اولى بان يكون مقاما به الاخر
من الاخر بعكسه بل الحق ان يكون الافتقار من الجانبين على
السواء والاستغناء من الجانبين على السواء واقول لو كان مراده
ذلك لكان عن ذكر السبب الخارج مستغنيا وايضا على تقدير
الاستغناء من الجانبين لا يبقى للتلازم معنى بل الاظهر ما ذكرته
ويكون قوله او يكون لا الهيولى بتجرد عن الصورة الى قوله
بعكسه اشارة الى القسم الاخير على ما يظنه الجمهور وقوله
بل يكون بسبب ما اخر تنبيه على ما هو الحق في ذلك وقسمة
لذلك القسم الى قسميه قال ثم ههنا شكان لفظيا
الاول انه لما ذكر ان قيام احدهما بالاخر ليس باولى من العكس
جعل اللازم ان يكون بسبب ما خارج يقيم كل واحد منهما مع
الاخر او بالاخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد مع
الاخر او بالاخر من غير اثبات ثالث وهذا لا يمكن ابطاله
الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون في الوجود موجودان
واجبا الوجود متكافيان في الوجود الثاني ان اراد بقوله
يقيم كل واحد منهما مع الاخر استغناء كل واحد منهما عن الاخر

فهو لا يصح لان مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة وهذا
المورد لا يحتمل ذلك القسم وان لم يرد به ذلك لم يكن
ذلك القسم مذكورا فعلى التقدير الاول بعض الاقسام
مناف لمورد القسمة وعلى التقدير الثاني بعض الاقسام
محذوف واقول الشك الاول هو ما ظنه الجمهور وقد
مر في الاشارة الى فساده وسيأتي بيانه بعون الله والشك
الثاني غير وارد لان الاستغناء من الجانبين تنافي تلازمهما

اشارة اما الصورة التي يفارق الهيولى
الى بدل فليس يمكن ان يقال انها علة مطلقة للوجود
الواحد المستمر للهيولى لا هي ولا آلات ومتوسطات مطلقة
بل لا بد في امثال هذه من ان يكون على احد القسمين اما
صور العناصر يفارق الهيولى الى بدل اما الجسمية فلجواز
الانفصال عليها الذي اذا طرء زالت الجسمية التي كا
نت في حالة الاتصال وحدثت جسميتان اخريان واما
النوعية فلجواز الكون والفساد عليها على ما تجي واما صور
الفلكيات فلا يفارقها اصلا اما الجسمية فلامتناع
الخرق والالتيام عليها واما النوعية فلامتناع الكون
والفساد عليها والمراد في هذا الفصل ان صور العناصر
لا يمكن ان يكون عللا مطلقة ولا آلات ومتوسطات

مطلقة للهيولى وذلك لوجوب عدم المعلول عند عدم
العلة والالات والمتوسطات المطلقة لكن الهيولى لا
ينعدم عند انعدام الصور المذكورة لانها مستمرة الوجود
ولما كان القسمان الاولان من الاربعة المذكورة في الفصل
المتقدم باطلين لما ذكره قال بل لا بد في امثال هذه من ان
يكون على احد القسمين الباقيين من الاربعة المذكورة في الفصل
المتقدم فقوله وههنا سر آخر الشيخ هو دلالة هذا البر
هان على وجود مبدأ للكائنات غير الهيولى والصورة
بل شيء آخر دائم الوجود مفارق يفيض وجود الهيولى
عنه لا بانفراده بل باعانة من الصورة وذلك لان الهيولى
لما امتنع وجودها منفكا عن الصورة ثبت احتياجها
الى الصورة ثم ان الصورة قد ينعدم وتبقى المادة فعلم انها
يحتاج الى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي
صورة معينة اي من حيث طبيعتها النوعية الموجودة لا من
حيث خصوصياتها الاشخاص ولما لم يكن الصورة من
حيث هي صورة ما واحدة بالعدد فلم يمكن ان يكون من حيث
هي كذلك علة للهيولى الواحدة بالعدد يحتاج الى علة
واحدة بالعدد فعلم ان هناك شيئا آخر مباينا للهيولى
والصورة واحدا بالعدد دائم الوجود يفيضا فالصورة



حيث هي صورة ما اليه يجتمع منهما للهيولى علة واحدة با
تامة مستمرة الوجود معها او بما يشبه ذلك المبدا
لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة يحفظ بسلك مستقبعا
نات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى بدلها فادية
الكلام الى اثبات هذا المبدا المفارق سر في هذا الموضع

اشارة يجب ان يعلم في الجملة ان الصورة الجرمية
وما يصحبها ليس شي منها سببا لقوام الهيولى مطلقا بل
ان بين ان الصورة الجسمية وما يصحبها من الصور النوعية
سواء كانت عنصرية او فلكية ممكنا زوالها او ممتنعا
لا يكون علة مطلقة ولا وسايط مطلقة لوجود الهيولى
قال الفاضل الشارح الحجة المذكورة ههنا مبنية على
مقدمات الاولى ان المتاخر عن المتاخر عن الشي يجب ان
يكون متاخرا عن الشي سواء كان التاخر بالذات او بالزمان
وهذه مقدمة بينة الثانية ان الشي الذي يكون مع
المتاخر عن ثالث يجب ان يكون ايضا متاخرا عن الثالث
والشيخ استعمل هذه المقدمة في الاشارة الثانية من النمط
الثاني من هذا الكتاب في بيان ان محدد الجهات متقدم
بالوجود على الاجسام المستقيمة الحركة قال لان محدد الجهات
متقدم على الجهات وهي اما مع الاجسام المستقيمة الحركة

او متقدمة عليها والمتقدم على المعلول متقدم واستعملها
ايضا في النمط السادس من هذا الكتاب بحيث بين ان الحا
وي لو كان متقدما على المحوي الذي هو مع عدم الخلاء
لكان متقدما على عدم الخلاء ثم زعم هناك ان الفلك
الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك المحوي
متقدم على الفلك المحوي فخرج منه ان ما مع القبل بالذات
لا يجب ان يكون قبل وما مع البعد يجب ان يكون بعد و
مشكل اول المعية يطلق على المتلازمين اللذين يتعلق
احدهما بالاخر اما من حيث التصور او من حيث الوجود كا
لجسمية المتناهية والتشكل في الوجود وكالجسم المستقيم
الحركة والجهة التي يتحرك منها ذلك الجسم ايضا في الوجود
وكوجود الملاء ونفي الخلاء على تقدير كون نفي الخلاء امرا
مغايرا له في التصور وقد يطلق على المتصاحبين بالاتفاق
كمعلولين اتفق انهما صدرا عن علة واحدة بحيثيتين او
اعتبارين منها ولا يكون لاحدهما بالاخر تعلق غير ذلك
كالفلك او العقل المذكورين ولا شك ان وقوع اسم المع
في الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو تلك المنا
لمغنوية ثم قال الثالثة انا قد بينا ان الجسمية لا ينفك
عن التناهي والتشكل وظاهر انهما لا يوجدان الا مع

وبينا ان الجسمية لا يمكن ان يكون علة لهما فهما اذن
غير متاخرين عن الجسمية وما لا يكون متاخرا عن الشيء فهو
اما مع الشيء او يكون متقدما عليه فثبت ان التناهي و
التشكل اما ان يكونا قبل الجسمية او معها ولقائل ان يقول
الشكل هيئة احاطة الحدود بالجسم فهي متاخرة عن
الحدود المتاخرة عن المقدار لكونها نهايات المقدار والمقدار
متاخر عن الجسم والجسم متاخر عن الجسمية التي هي جزء
له فالشكل متاخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف ان يقال
انه متقدم عليها قال والغلط هنا في بيان الاول وهو في
قولنا لما لم يكن الجسمية علة لهما فهما اذن غير متاخرين
عنها فان ما لا يكون علة للشيء لا يكون متقدما عليه بالعلية
والتقدم بالعلية اخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي
الخاص نفي العام فلعل الجسمية وان لم يكن متقدمة عليهما
بالعلية لكنها متقدمة عليهما بالطبع كتقدم الواحد على الا
ثنين او كتقدم اجزاء الماهية المركبة على خواص تلك
الماهية واعراضها اللازمة والزائلة وان لم يكن شيء من تلك
الاجزاء علة لشيء من تلك العوارض هذا ما عندي في
هذه المقدمة اقول وهذا البيان يفيد تاخر الشكل عن ما
هية الصورة ونحن قد ذكرنا ان الصورة من حيث الماهية

لا يتعلق بالتناهي والتشكل بل انها انما لا ينفك عنهما
من حيث الوجود فقط ومعناه ان الصورة المتشخصة محتاجة
في تشخصها اليهما ولا يبعد ان يحتاج الشيء في تشخصه الى
ما يتاخر عن ماهيته كالجسم الى الاين والوضع المتاخرين
عنه فاذن التناهي والتشكل غير متاخرين عن الصورة المتشخصة
من حيث هي متشخصة وان كانا متاخرين عن ماهيتها وهذا
القدر يكفينا في هذا الموضع قال الرابعة ان التناهي والتشكل
من توابع المادة وتقريره مما مر ثم قال واذا عرفت هذه المقد
مات فنقول الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل وهما اما
متقدمتان على الجسمية او موجودان معها فالهيولى متقدمة
اما على المتقدم على الصورة او على ما مع الصورة وعلى التقدير
ين فالهيولى يلزم ان يكون متقدمة على الصورة فلو كانت الصورة
علة او واسطة مطلقة في وجودها لزم تقدمها على الهيولى
المتقدمة عليها وهذا محال ولقائل ان يقول لعندكم ان الصورة
شريكة علة الهيولى فهي على مذهبكم متقدمة والحاصل ان
الذي قد ابطلتم به كون الصورة علة مطلقة فالجزء بعينه
ذكرنا شريكة العلة اقول قد مر ان الصورة انما هي
شريكة العلة من حيث كونها صورة ما لا من حيث هي صورة
متشخصة فهي من حيث كونها صورة ما متقدمة على الهيولى

اما لو جعلناها علة مطلقة للهيولى لوجب ان يكون
صورة متشخصة لان الصورة من حيث هي صورة ما لا
يجوز ان يكون علة مطلقة للهيولى المتعينة كما مر ويمتنع
ان يصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى فانها
هي القابلة لتشخصها فهي سابقة على تشخصها وسياتي
لهذا المعنى زيادة شرح ولنرجع الى تفسير المتن قوله ولو
كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقتها بالوجود معناه لو
كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى وقوامها لكانت
سابقة بوجودها على الهيولى اقول وفيه اشارة الى ما ذكرنا
وهو ان السابقة بالوجود هي المتشخصة قوله ولكانت
الاشياء التي هي علل لماهية الصورة ولكونها موجودة
محصلة الوجود سابقة ايضا للهيولى بالوجود معناه
ان الصورة لو كانت علة مطلقة سابقة بوجودها
على الهيولى ولكانت الاشياء التي هي علل الماهية الصورة
والاشياء التي هي علل لوجودها يكون جميعها سابقة
بالوجود ايضا على الهيولى لان السابق على السابق
سابق قوله حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة
وجود الهيولى ومعناه على اولى الروايتين ظاهر وعلى
الثانية ان علية الصورة يقتضي تقدم علل ماهيتها

وفي بعض النسخ حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود غير وجود الهيولى ثم يكون عن وجود الصورة وجود الهيولى

ووجودها جميعا حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود
الهيولى فان العلة المتقدمة على معلولها مغايرة له فانظر
كيف فرق الشيخ بين علل ماهية الصورة وعلل تشخصها
فان كلامه يقتضي تقدم احد الصنفين على الهيولى دون
الصنف الاخر منهما قوله على انها معلولة من جنس ما لا
تباين ذاته ذات العلة وان كان ايضا ليس من احوال المعلولة
لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل
في الوجود قال الفاضل الشارح اعلم انه يجب علينا ان
نفسر هذا الموضع اولا ثم نبين احتياج الحجة المذكورة في هذه
الاشارة اليه ثانيا فانه قد يتوهم انه اذا اسقط هذا القدر
من البين وضم ما قبله الى ما بعده فانه يتم هذه الحجة وعلى هذا
التقدير يكون ذكره في اثناء الحجة لغوا اما التفسير فهو ان
المراد من قوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته
ذات العلة هو ان الهيولى لو كانت معلولة للصورة لكانت
من المعلولات التي لا تكون مباينة عن العلة فان المعلول
قد يكون مباينا عن العلة مثل العالم مع الباري تعالى وقد يكون
ملاقيا لها مثل ما نحن فيه فان الهيولى على تقدير ان تكون
معلولة للصورة لم تكن مباينة عنها بل كانت محلا لها
فانه ليس بمستبعد ان يكون الشيء علة لوجود شيء ويكون

حقيقة تلك العلة تقتضي أن تصير حالة في ذلك المعلول
فيكون الصورة علة لوجود الهيولى ويكون ايضا علة الحكم
آخر وهو صيرورتها حالة في ذلك المحل وقوله وان كان
ايضا ليس من احواله المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة
قسمان فالمراد منه ان الهيولى وان لم تكن من الاحوال
المعلولة لماهية الصورة الا انه لا يجب ان تكون مباينة
عن ذات الصورة لان المعلولات المقارنة لعللها قد
تكون معلولات لماهية العلة مثل الفردية للثلث وقد تكون
معلولات لوجودها مثل مثلثنا هذه او نقول ان الشيخ
لا يذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة الذي يزول
مع بقاء الهيولى وليس ايضا مراده بقوله فان اللوازم المعلولة
قسمان ان المعلولات المقارنة قد تكون معلولات للماهية
وقد تكون معلولات للوجود بل مراده ان المعلولات بحسب
القسمة العقلية قسمان مقارنة للعلل ومباينة لها كما
ذكره ايضا هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد من القسمين حا
صل موجود وذلك لانه قال في الشفاء في الفصل الرابع
من ثانية الالهيات في مثل هذا الموضع بهذه العبارة يجوز
ان يكون بعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود
شيء يكون مقارنا لذاته وبعض اسباب وجود الشيء انما

يكون عنه وجود شيء مباين لذاته فان العقل ليس يمتنع
عن تجويز هذا ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا
هذا ما ذكره في الشفاء ويظهر منه انه اراد بقوله ههنا
فان اللوازم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلي لما ذكره
بقوله وكل قسم منهما داخل في التجويز ثم البحث يقتضي
وجود القسمين جميعا في الخارج قال واما بيان ان
الشيخ لما ذا ذكر هذا الفصل في اثناء هذه الحجة فالذي
عندي ان الحجة التي يريد الشيخ ان يذكرها ههنا لا تعلق
لها بهذا الكلام اصلا بل لو ضم ما قبل هذا الكلام الى ما
بعده لتمت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جوابا عن كلام
يصلح ان يستدل به على ان الصورة ليست علة للهيولى
وذلك الكلام هو ان يقال الصورة اذا كانت حالة في
الهيولى والحال محتاج الى المحل فالصورة محتاجة الى الهيولى
فيستحيل ان يكون الصورة علة لها لاستحالة الدور فقال
لهذا المستدل لم لا يجوز ان يكون الصورة علة لوجود الهيولى
ثم انه يجب حلولها في الهيولى لا لان الصورة تكون محتاجة
الى الهيولى بل لان الهيولى بعد وجودها تصير علة لثبوت
صفة للصورة وهي صيرورتها حالة فيها او لان الصورة
علة لحلولها في الهيولى وتكون اقتضاؤها لثبوت هذا الحكم

لنفسها مشروطا بوجود الهيولى فتكون الهيولى مع كونها
محلا للصورة معلولة لوجود الصورة الا انها لا تكون مبا
ينة عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح جوابا عن هذا
السؤال ولعل الشارح انما اورده في هذا الموضع لانه لما قال
الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الاشياء التي
هي علل الصورة سابقة ايضا على الهيولى حتى يكون بعد ذلك
عن وجود الصورة وجود الهيولى استشعر ان يقال له ههنا
اذا كانت الهيولى محلا للصورة فاي حاجة بك الى هذه الحجة
الدقيقة على انها ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان تقول
الحال محتاج الى المحل والمحتاج الى الشيء لا يكون علة لذلك
الشيء فلما اورد هذا الاعتراض ههنا ذكر ما بين به ضعف
هذا الكلام ثم انه عاد بعد ذلك الى تتميم الحجة التي
ابتداء بها هذا ما عندي في هذا الموضع اقول هذا
الكلام لا يناسب ما ذكره الشارح في هذا الموضع بل الواجب ان
الشارح لما ذكر ان الصورة لو قدر انها علة مطلقة للهيولى
لوجب ان يكون الصورة نفسها مع جميع علل ماهيتها ووجودها
وتشخصها سابقة بالوجود على الهيولى حتى يكون بعد ذلك
عن وجود الصورة الموجودة المحصلة في الخارج وجود الهيولى التي
هي معلولة لها وحتى يكون بعد ذلك للصورة وجود محصل

في الخارج مغاير لوجود الهيولى المعلولة بحسب الرتبتين
جميعا اشار قبل الخوض في بيان استحالة ذلك الى ان هذا
التقدير مما يمتنع تحققه في هذا الموضع فان الهيولى وان
كانت معلولة للصورة فهي غير مباينة عن الصورة والمعلول
المقارن لا يتاخر عن وجود العلة المتشخصة اي لا يمكن
تحصل العلة في الخارج بنفسها لان العلة اذا سبقت بوجودها
سبقت بما يقارن وجودها فكيف يسبق على ما يقارن وجودها
وانما اشار الى ذلك بقوله على انها معلولة من حيث انها لا
تباين ذاتها ذات العلة اي مع انها معلولة غير مباينة الذات
عن ذات العلة فكانه قال الوجه انما تقدم الصورة بوجودها
على الهيولى مع ان هذا التقدير غير صحيح للزوم منه محال
آخر وذلك هو المحال الذي ساق البرهان اليه وهو كون
الهيولى متقدمة على نفسها بمراتب ثم ان الشارح استشعر ان
يقال المعلول المقارن يجب ان يكون معلولا للماهية
لا للوجود لانه لا يجوز ان يكون الشيء معلولا للوجود ومقارنا
له في الوجود بل قد يكون الشيء معلولا للماهية ومقارنا
للوجود كالفردية للثلاثة وليس الامر ههنا كذلك فان
الهيولى ليست معلولة لماهية الصورة مطلقا فنبه
وان كان ايضا ليس من احوال المعلولة لماهية على ان المعلول

المقارن لا يجب ان يكون معلولاً لنفس الماهية في
جميع الصور بل قد يكون معلولاً لعلة تكون الماهية
جزءاً او شريكة لها كما ذهبنا اليه ههنا فيكون معنى كلامه
وان كان ذات الهيولى ليست من الاحوال المعلولة لذات
الصورة فهو ايضاً معلول مقارن فلا يصح تقدم الصورة
بالوجود عليه ثم انه لما وصف المعلولات بانها قد تكون
غير مباينة ولم يكن شيء من جنس هذا الكلام مذكوراً
فيما مر من الكتاب اشار الى امكان وجود الصنفين
من المعلولات اعني المقارنة والمباينة في الذهن وفي
الخارج معاً بقوله فان اللوازم المعلولة فتمام كل قسم منها
داخل في الوجود ولما فرغ من هذا البيان تمم البرهان
فظهر من هذا البيان ان هذا الكلام ليس لغواً وكلاماً زائداً
كما ظن هذا الفاضل وان الحجة المذكورة متعلقة به لا
بما بعدها وبين حقيقة الحال في هذه المسألة قوله
ولكن قد علم ان التناهي والتشكل من الامور التي لا يوجد
الصورة الجرمية في حد نفسها الا بهما او معهما قال
الفاضل الشارح معناه ما مر في المقدمة الثالثة قوله
وقد تبين ان الهيولى سبب لذلك قال ومعناه ما مر
في المقدمة الرابعة قوله فيصير الهيولى سبباً من اسباب

ما به او معه تتمة وجود الصورة السابقة بتمام وجودها
على الهيولى وهذا محال فقد تقرر انه ليس للصورة
ان يكون علة للهيولى او واسطة على الاطلاق وهذا بيان
الخلف وقد شدد بقوله ما به تتمة وجود الصورة ان
التناهي والتشكل كانا تماماً به يتم وجود الصورة لا ماهيتها
فهما متاخران عما هو تتمة وجود الصورة كما ذهبنا اليه
والباقي ظاهر **وهم وتنبيه** ولعلك تقول لما
كانت الهيولى محتاجاً اليها في ان يستوي للصورة وجود فقد
صارت الهيولى علة للصورة في الوجود سابقة فيكون الجواب
انا لم نقض بكونها محتاجاً اليها في ان يستوي للصورة وجود
بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها في وجود شيء يوجد
الصورة به او معه ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام
المفصل قال الفاضل الشارح هذا سؤال على الفصل السابق
وهو انكم قلتم ان الصورة لا يستوي لها وجود الا بالتناهي
والتشكل او معهما وهما يحتاجان الى الهيولى فيلزم ان يكون
الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس كل ما
احتاج الشيء اليه وجب ان يكون علة للشيء بل قد يكون
وقد لا يكون وتلخيص القول فيه يستدعي تفصيلاً لا حاجة
بنا اليه قال ولقائل ان يقول انا نقول بان الصورة محتا

الى الهيولى أمراً نقول فان قلت بطل قولك ان الصورة
شريكة لعلة الهيولى لانه يلزم من القولين كون الصورة
متأخرة ومتقدمة معاً وان قلت ان الصورة لا تحتاج
الى الهيولى لم يكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة
فبطلت حجتك السابقة واقول انه يذهب الى ان الصورة
من حيث هي صورة ما تكون متقدمة على الهيولى وشريكة
لعلتها ومن حيث هي متحصلة في الخارج تكون متأخرة
عن الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها وهذا
هو المراد من قوله انا لم نقض بكونها محتاجاً اليها في ان
للصورة وجوداً اي لم نقل هي العلة الموجدة للصورة
العلة الفاعلة لتشخصها وتحصلها بل قضينا بالاحتياج
انها محتاج اليها في وجود شيء يوجد الصورة به او معه
قضينا ان الصورة تحتاج الى الهيولى في وجود التناهي
والتشكل اللذين يتشخص ويتحصل الصورة بهما او معهما
موجودة لتكون الهيولى قابلة لهما فاذن هي اعني الهيولى
متقدمة على ذلك الشيء وعلى الصورة المتصفة بذلك
الشيء من حيث اتصافها به على الصورة من حيث هي صورة
ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل وهو بيان
كيفية احتياج احدهما الى الآخر من غير ان يلزم الدور على

ما مثلناه ٥ **إشارة** انت تعلم ان الصورة الجوهرية
اذا فارقت المادة فان لم تعقب بدل لم تبق المادة موجودة
فتعقب البدل مقيم المادة لا محالة بالبدل وليس بواجب ان
يعقل ويقيم البدل ايضاً بالهيولى على ان يكون الهيولى
قامت فاقامت لان الذي يقوم فيقيم يتقدم بقوامه
اما بالزمان او بالذات وبالجملة لا يمكنك ان تدبر الا قائمة
يريد بيان كيفية تقدم الصورة العنصرية على الهيولى
وامتناع تقدم الهيولى عليها من حيث هي متقدمة على الهيولى
على وجه الدور وذلك لان الفاضل الشارح لما ابطل كون الصورة
علة مطلقة او واسطة للهيولى اراد ان يبطل القسم الثاني
من الاقسام الاربعة التي صدرنا الباب بها وهو ان بقاء
الصورة محتاجة الى الهيولى وهذا الفصل يشتمل على بيان
ان الصورة التي يمكن زوالها عن المادة ليست بمتأخرة
في الوجود عن الهيولى وتقريره ان الصورة الجوهرية اذا زالت
عن المادة فان لم يحصل عقيبها في المادة صورة اخرى يكون
بدلاً عنها لم تبق المادة موجودة لما مر من ان الهيولى
لا تخلو عن الصورة واذا كان كذلك فالشيء الذي يعقب
الصورة الزائلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة اي حافظ
لوجود المادة بواسطة ذلك البدل ثم انه لا يلزم من صدق

قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك
البدل صدق ان يقول وانه يحفظ ذلك البدل تلك
الهيولى لان الشيء ما لم يوجد لم يكن حافظا لوجود غيره
فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة لكانت يقوم اولا ثم
تصير بعد ذلك مقيمة للصورة وقد كنا بينا ان الصورة
مقيمة للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحد منهما سابقا
على وجود الآخر وهو معنى قوله وبالجملة لا يمكنك ان تدر
ك وللقائل ان يقول هذا الفصل كالمناقض لما مضى
فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى ولما كانت كذلك
استحال تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة
على امتناع كون الصورة علة للهيولى مبنية على ان للهيولى
تقدما بوجه ما على الصورة وشك آخر وهو ان قوله
معقب البدل معتم لا محالة للمادة بالبدل ليس بجيد على
الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن اين ما وشكل ما ومقدار
ما فاذا كان كذلك فمتى زال اين معين او شكل معين
او مقدار معين فلا بد ان يحصل اين آخر ومقدار آخر
ليكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض
مقومة للمادة فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون
معتما للمادة بذلك البدل بل لو صح ذلك لكان ابتناء

في بعض الاشياء وبالبرهان واقول لما بين في هذا
الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولى اشار الى ان
المسألة لا تنعكس لاستحالة الدور ولان الهيولى لو كانت
مقيمة للصورة لكانت متقومة بنفسها قبل وجود الصورة
اما بالذات او بالزمان وهو محال لما مر وهذا بعينه هو الذي
اورده في بيان استحالة ان يكون الصورة علة مطلقة
للهيولى واشار اليه بقوله على انها معلولة من جنس لا يباين
ذاته ذات العلة كما سبق شرحه فاذن قد حصل من ذلك
استحالة كون كل واحدة منهما علة للاخرى مطلقة لاستحالة
قيام كل واحدة منهما من غير الاخرى ثم انه جعل الصورة
من حيث هي صورة سابقة على الهيولى وشريكة لعلتها
الفاعلية ولم يجعل الهيولى من حيث هي هيولى سابقة
على الصورة لان الهيولى من حيث هي هيولى قابلة محضة
بخلاف الصورة فلا يمكن ان تصير فاعلة ومعطية الوجود
واما الشك الاول الذي اورده الشارح متمحلا بما ذكره
مرارا من كيفية تقدم احدهما على الاخرى ولما الشك
الثاني فليس بوارد لان امتناع انفكاك الجسم عن اين
ما انما يقتضي احتياج الجسم لا من كونه جسما بل في وجوده
وتشخصه الى الاين من حيث هو اين ما لا من حيث هو اين

معيّن ولان من حيث هو أين ما يحتاج الى الجسم من حيث
هو جسم ما ومن حيث هو أين معيّن يحتاج الى الجسم معيّن واما
قوله ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صورا فقد يدل
على انه ظن ان الشيخ اثبت وجود الصورة بانه مقيم للمادة
فقط وهذا سهو من باب توهم العكس فان كل صورة مقيمة
وليس كل مقيم صورة بل المقيم الذي هو الصورة انما هو جوهر
يقيم جوهرا هو محله ومادته وهذه اعراض اقامت اعراضا
لانها اقامت اجساما متشخصة لا في جسميتها بل في
تشخصاتها العارضة لجسميتها ولذلك سميت مشخصات
الجسم فاذن النقض بها ليس بمتوجه واما قوله تعلمت ان
معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة وبذلك ابطل
فليس بنتيجة لما ذكره لان الذي ذكره لم يقتض الا كون
معقب الاين مقيما للجسم المتشخص بالاين وذلك
لا ينافي اقامة المادة بالصورة **اشارة** ليس يمكن
ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام بالآخر حتى يكون
كل واحد منهما متقدما بالوجود على الآخر وعلى نفسه يريد
بيان امتناع القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة
في الكتاب وهو ان يكون هناك شيء آخر يقيم كل واحد
من الهيولى والصورة اما بالآخر او مع الآخر فانه يناسب الذي

المذكور في الفصل المتقدم وبدأ بما يكون اقامة كل واحد
منهما بالآخر لانه اوضح فسادا ولان الثاني راجع اليه
ايضا ولفظ الكتاب ظاهر وهذا القسم هو الذي جعله
الفاضل ثالث الاقسام الاربعة التي اوردها هو قوله
ولا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع الآخر
صفقة لانه ان لم يتعلق ذات احدهما بالآخر جاز ان يقوم
كل واحد منهما وان لم يكن مع الآخر وان تعلق ذات كل
واحد منهما بالآخر فلذات كل واحد منهما تاثير في ان يتم
وجود الآخر وذلك تمام ما بان بطلانه ه وهذا هو الذي
يكون الاقامة فيه مع الآخر وحمله الفاضل الشارح على
القسم الرابع من الاقسام الاربعة التي اوردها هو وهو
كون كل واحد منهما غير محتاج الى الآخر وبيان هذا القسم
هو ان ذات كل واحد من الشيئين اللذين يوجد كل واحد
مع الآخر لا يخلو اما ان يتعلق بالآخر من حيث هو ذلك
الآخر بوجه من الوجوه او لا يتعلق به اصلا فان لم يتعلق
جاز وجود كل واحد منهما منفردا عن الآخر وان تعلق
فلذات كل واحد منهما تاثير ما في ان يتم وجود الآخر وهذا
هو القسم الاول بعينه الذي بان بطلانه والحاصل
ان هذا القسم يرجع اما الى عدم التلازم او الى الدور

المذكور ولاجل هذا المعنى ذكرنا من قبل ان المعلولين
المنتسبين الى علة واحدة اذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه
يقتضى ان يكون بينهما تلازم عقلى لم يكن بينهما الا
مصاحبة اتفاقية فقط واعترض الفاضل الشارح
بان المطلوب ههنا بيان ان الشيئين اذا كان كل واحد
منهما غنيا عن الاخر وجب صحة وجود كل واحد منهما
مع عدم الاخر وانتم ما ذكرتم عليه حجة بل ما زدتم الا
اعادة الدعوى وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات
لكان يحتاج فى ابطاله الى البرهان فكيف وان
له مثالا من الموجودات فان الاضافات لا يوجد الا معا
مع ان ليس لواحدة منهما حاجة الى الاخرى لان احدى
المضافتين لو احتاجت الى الاخرى لتاخرت عنها فلا يكونان
معا ولكان الاخرى من احتياج الاخرى اليها الدور فان قلتم
الدور لا يعقل الا فى الاضافات قلنا دعوى الحصار
فى الاضافات مفتقرة الى بينة والجواب ان المفهوم من
كون الشئ غنيا عن غيره ليس الا صحة وجوده مع عدمه
وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على ان الدعوى
غنى بنفسه عن ان يحتاج الى برهان وانما اعيد ذكره بعبارة
اخرى ليرتفع الالتباس اللفظى واما المتضايفان فليس كل

واحد منهما غنيا عن الاخر كما ظنه هذا الفاضل ولا
الاحتياج بينهما دايرا كما الزمه بل هما ذاتان افادت
ذاتك كل واحد منهما صفة بسبب الاخر وتلك الصفة
هى التى تسمى مضافا حقيقيا فاذن كل واحد منهما محتاج
لا فى ذاته بل فى صفته تلك الى ذات الاخر وهذا لا يكون
دورا لم اذا اخذ الموصوف والصفة معا على ما هو المضاف
المشهور حدثت جملتان كل واحدة منهما محتاجة لا فى
كلها بل فى بعضها الى الاخرى لا الى كلها بل الى بعضها العين
المحتاج الى الجملة الاولى فظن ان الاحتياج بينهما دائر
ولا يكون فى الحقيقة كذلك فاذن ليس التلازم بينهما
على وجه لا احتياج لاحدهما الى الاخر على ما ظنه ورد على
سبيل التعدد وظهر من ذلك ان المعية التى تكون بين
المتضايفين ليست من جنس ما تقدم بطلانه بل هى معية
عقلية معناها وجود تعقلهما معا وحال الهيولى والصورة
يناسب هذا الحال من وجه وهو تعلق كل واحد منهما
بالاخر من غير دور ويخالفه من وجه وهو كون الصورة
اقدم وذاتا من الهيولى وانما لم يكن تعلقهما تعلق التضايف
لان المتضايفين لا يمكن ان يعقل منفردين واحد
منهما ولذلك احتيج مع تعقل الصورة الى بيان وجودها

قال صاحب الاسرار يحتمل ان يكون هذا الجواب لان الكلام فى المضاف الحقيقى لا المشهورى والذى يخلص من الجواب ان كل واحد من المضاف الحقيقى مستغن عن الاخر ومحتاج الى معروضه وفى هذا اثبات استغناء كل منهما عن صاحبه مع الملازمة بينهما والجواب عنه ان المضاف المشهور ذكر احتياج كل منهما الى الاخر والحقيقى التلازم بينهما من باب تلازم معلولى علة واحدة كما عرفت فى تحقيق التلازم ۵ در

الى اثبات الهيولى ثم ان التضايف يعرض لهما بعد تحققهما
كما فى سائر انواع المضاف المشهور قوله فبقى انه اما
يكون التعلق من جانب واحد فاذن الهيولى والصورة
لا تكونان فى درجة التعلق والمعية سواء ٥ قد تبين فيما
مر ان التلازم يقتضى الى ما يكون التعلق فيه لاحد المتلازمين
بالاخر من غير عكس والى ما يكون لكل واحد منهما بالاخر واذا
القسم الاخير ثبت الاول وهو الذى قسمه الشيخ الى ثلثة
اقسام هى كون الصورة علة اما آلة او واسطة او شريكة للعلة
وقد ابطل منها ايضا قسمين وبقى واحد وهو كونها شريكة
لعلة قوله وللصورة فى المادة الكائنة تقدم ما فيجب
ان يطلب كيف هو اما خص المادة الكائنة بالذكر
لان تصور التقدم فيها مع كونها متجددة على الهيولى الباقية
فى جميع الاحوال ابعد وكيفية التقدم هى ما صرح به فى
الفصل التالى لهذا الفصل وهو انها تشارك شيئا اخر فى
العلية والتقدم على الهيولى من حيث هى صورة ما لا من حيث
هى صورة معينة فانها من تلك الحيثية مستمرة الوجود
كالهيولى ٥ **اشارة** انما يمكن ان يكون ذلك
على ذلك احد الاقسام الباقى وهو ان يكون الهيولى يوجد عن
سبب اصل وعن معين بتعقيب الصور اذا اجتمعا تم وجود الهيولى

لما ابطل الاقسام المحتملة الا واحدا وهو ان الصورة
جزء العلة اثبتته حتى فصح به فى هذا الفصل وان بين
بقوله ذلك الى ما اوجب طلبه فى الفصل السابق
ان الشىء الذى يشارك الصورة فى العلية ما هو وهو الذى
سماه سببا اصلا وانما سماه اصلا لانه المستمر الوجود
المستحفظ لوحدة العلة على ما مر وايضا لانه الذى يفيد
اصل الهيولى من حيث كونها بالقوة فان الصورة لا تفيد
الا اخراج ذلك الوجود المستفاد منه الى الفعل وتبقيته
وهو كما ذكرناه موجود ثابت دائم الوجود مفارق عن المادة
وعن ما يتعلق بها من الجسمانيات والا لعاد بعض المحالات
المذكورة وقد يسمى عقلا وسيجىء ذكره وبيان صفاته واما
المعين بتعقيب الصور فهو السبب الذى يقتضى تعقيب الصور
ويسميه معينا لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بقاء
الهيولى لا اصل وجودها فهو غير السبب الاصلى فى قوام
الهيولى المستمرة الوجود وقد ذهب الفاضل الشارح الى
ان ذلك المعين هو الحركة السرمدية التى تفيد الهيولى
الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة
واقول انها ليست بكافية فى تعقيب الصور لان حصول
الاستعداد لا يكفى فى وجود الشىء فان العلة المعدة



من العلل الموجدة بل يحتاج فيه مع ذلك الى مفيض
لاصل وجود الصورة كما ذكره هو ايضا في كلامه ووجه الا
حتياج اليه وهو السبب الاصل بعينه على ما سيأتي
والى احوال اتفاقية من خارج طبيعته او قسرية يجد
بها ما يجب من القدر والشكل على ما مر فالعلة التامة
لوجود الصورة المتجددة هي مجموع ذلك والمعين ان حمل
على علة الصور فينبغي ان يحمل عليهما باسرها وحينئذ يكون
السبب الاصل ايضا داخلا في ذلك المعين من وجه ويحتمل
ايضا ان يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث هي صورة
ويكون تقدير الكلام هكذا عن سبب اصل وعن معين لتحصيل
وجوده عن السبب الاصل بتعقيب الصور فيكون فاعل
التعقيب هو السبب الاصل ولعله سماه اصلا لاجل انه
علة بالوجهين احدهما بلا توسط والثاني بتوسط المعين
الذي هو الصورة فهو اصل في العلية مطلقا وعلى التقدير
جميعا فقوله اذا اجتمعا تم وجود الهيولى ه يريد اجتماع
السبب الاصل والصورة من حيث هي صورة لان العلة
التامة القريبة هي مجموعهما وهي مستمرة الوجود على ما مر
فاذن الصورة العاقبة شريكة لسبب الاصل في اقامة
الهيولى بما يشاركه به الصورة الزائلة وجاعله للمادة جوهرا

غير الذي كان بالفعل مما يخالفه من الاحوال النوعية
قوله وتشخص بها الصورة وتشخصت هي ايضا بالصورة
على وجه يحتمل بيانه كلاما غير هذا المجمل قال الفاضل
الشارح لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة
اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحدة منهما بالاخرى
ثم ان فيه بحثا وذلك انا قد بينا فيما مضى ان كل نوع
يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص
بالمادة فتشخص تلك المادة ان كانت لمادة اخرى لزم
التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان كل واحدة منهما اعني الهيولى
والصورة تتشخص بالاخرى وهذا لا يقتضي الا كون ما
يجعل ذات كل واحد منهما علة لتشخص الاخرى ولقائل
ان يقول ان تشخص كل واحد منهما بذات الاخرى متوقف على
انضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الاخرى وانضمام ذات
كل واحد منهما الى ذات الاخرى متوقف على تشخص كل واحد
منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم
اليه غيره ويمكن ان يجاب عن ذلك بان نمنع هذه المقدمة
فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة
كل واحد منهما موجودا فكذا ههنا اقول تشخص الهيولى
بذات الصورة معقول فان الهيولى انما يصير هذه الهيولى



بعينها لاجل صورة تعينها لا من حيث انها هذه الصورة
بل من حيث انها صورة ما كما مر ولما تشخص الصورة
الهيولى فليس بمعقول لوجهين الاول ان هذه الصورة لم
يصر هذه الصورة بعينها لاجل الهيولى من حيث انها هيولى
ما فان هذه الصورة لا يعقل مفارقة لهذه الهيولى و
لها من حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى فانها يعقل ان
هذه الهيولى وان لم يكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة
بالهيولى يكون من حيث هي هذه الهيولى لا من حيث هي مطلقة
والثاني ان ذات الهيولى هو حقيقة القابلية ولا
فكيف تصير علة وفاعلة للتشخص بلى قد تقرر ان كل نوع
يحتمل ان يكون له اشخاص فذلك النوع انما يتشخص
بالمادة اي يتشخص بها من حيث هي قابلة للتشخص ويصير
النوع لاجلها كثيرا لا من حيث هي فاعلة لذلك بل الفاعل
هي الاعراض المكتنفة لها كالوضع والاين ومتى وامثالها
المسماة بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة كون بالهيولى
المعينة من حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى
بالصورة المطلقة من حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط
الدور وهذه المسئلة من غوامض هذا العلم واما قول
الفاضل الشارح الشيء المطلق غير موجود فليس بصحيح وذلك

لان الشيء يمكن ان يوخذ بلا شرط الاطلاق والتقييد
ويمكن ان يوخذ بشرط الاطلاق كما مر ذكره والاول
موجود في الخارج والعقل واليه مذهب هاهنا والثاني
موجود في العقل دون الخارج فاذن ليس يصح ان يقال
انه غير موجود اصلا واما الجواب بانضمام الوجود الى الماهية
فغير صحيح ايضا لانهما امران عقليان ولا يصح الحاق
الامور الخارجية من حيث هي خارجية في احكامها بالامور
العقلية من حيث هي عقلية ٥ **وهم وتنبيه**
او لعلك تقول لما كان كل واحد منهما يرتفع الآخر برفعه
وكل واحد منهما كالآخر في التقدم والتأخر والذي يخلصك
من هذا اصل تحققه وهو ان العلة كحركة يدك بالمفتاح
اذا رفعت رفعت المعلول كحركة المفتاح واما المعلول
فليس اذا رفع العلة فليس رفع حركة المفتاح هو الذي
يرفع حركة يدك وان كان معه بل يكون انما امكن
لان العلة وهي حركة يدك كانت رفعت اولا وهما اعني
الرافعين معا بالزمان ورفع العلة متقدم على رفع المعلول
بالذات كما في ايجابيهما ووجوديهما ٥ لما ثبت ان التلازم
ثم بين الصورة والهيولى هو بسبب احتياج الهيولى الى
الصورة من حيث الذات لا بالعكس ورد عليه شك وهو



١٤٣

اثنتان لما تلاه بما في الرفع فليس احدهما بالتقدم او التأخر اولى من الآخر وهذا الشك لا يختص بهما بل هو وارد على احد فيتمشى التلازم الذي يكون بين العلة التامة ومعلولها والجواب ان التلازم في الرفع انما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع احدهما بالذات اقدم من رفع الآخر ولذلك قيل عدم العلة علة العدم كما كان ايجاب الوجود لايجاب العلة مما يوحد هما معا اقدم من ايجاب المعلول فوجود العلة اقدم من وجود المعلول ه **تذنيب** يجب ان تتلطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما لا يفارقه صورته في تقدم الصورة هذه الحال هو الجسم الذي لا يفارق صورته هو الفلكيات باسرها وبيان ان حالها في تقدم الصورة حال العنصريات ان تعلق كل واحدة من الهيولى والصورة بالاخرى هناك ايضا اما ان يكون من الجانبين على السواء وهو باطل اما للدور او لعدم التلازم واما ان يكون من جانب واحد ولا يجوز ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى لان القابل لا فاعلا فاذن هو الصورة وهي اما ان يكون علة للهيولى او واسطة وآلة او جزء علة والاولان باطلان لما مضى فاذن شركة لسبب اصل المجموع عنهما علة للهيولى

الفاضل الشارح فلا تفاوت بين الكلام في الفلكيات والعنصريات الا بشيء واحد وهو انا بينا في العنصريات ان الهيولى ليست هي المحتاج اليها بان قلنا ان الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدل ويعقب البدل مقيم لها بالبدل وهذا لا يتصور في الفلكيات بل بينا هما بان القابل لا يكون فاعلا وهذا البيان كان علما لهما الا ان الشيخ لما لم يذكر في العنصريات هذا البيان العام واقتصر على البيان الخاص بها امر بالتلطف هنا في معرفة ان الحال فيهما واحد واقول وتفاوت الحال فيهما ايضا شيء آخر وهو ان استعداد الهيولى لقبول الصور في الفلكيات لا يلزم لذاتها مستفاد من مبدئها وفي العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة المتجددة الخارجية الا ان بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت **تنبيه** الجسم ينتهي ببسيطه وهو قطعه والبسيط ينتهي بخطه وهو قطعه والخط ينتهي بنقطته وهي قطعه الكميات المتصلة القارة ثلثة انواع الجسم التعليمي والبسيط وهو السطح والخط ويتصل بها في التشبه شيء آخر من غير جنسها وهو النقطة فالجسم هو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلثة والبسيط هو مقدار ذو وضع له بعدان



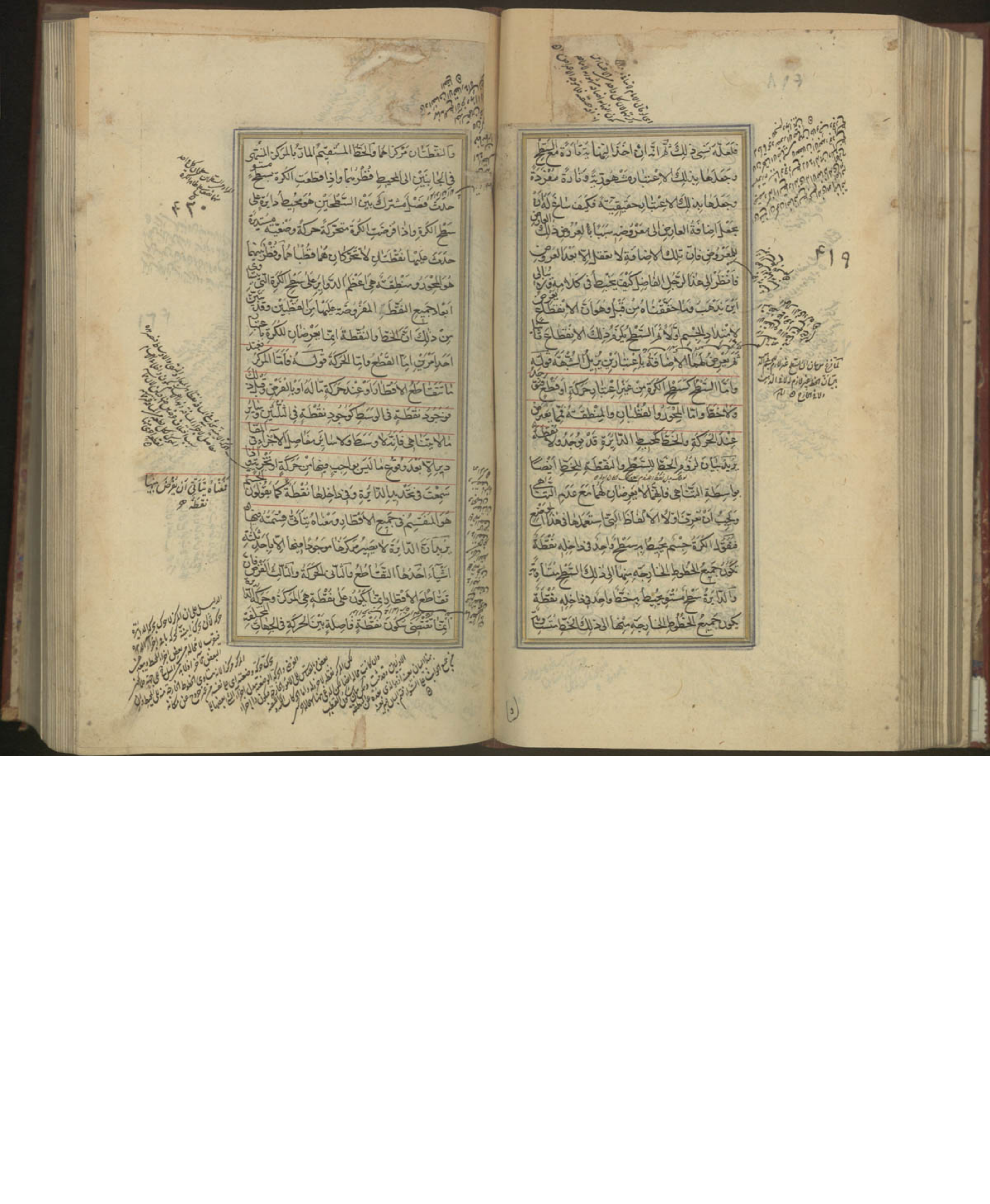
فقط والخط مقدار ذو وضع هو طول بلا عرض والنقطة
هي ذات وضع لا جزء لها والصورة الجسمية لذاتها
تستلزم الجسم التعليمي ولذلك ربما اشتبه احدهما
بالآخر كما مر والجسم التعليمي يستلزم البسيط والبسيط
الخط والخط النقطة لا لذاتها بل باعتبار التناهي فلذ
لك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الاجسام ولما
كانت مباحث الجسم التعليمي داخلة في المباحث لما
بالعرض وبقيت المباحث الباقية فاورد هذا الفصل
بعد تلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم في قوله
الجسم ينتهي هو التعليمي لانه بالذات معروض البسيط
والجسم الطبيعي انما يصير معروضا بتوسط التعليمي
وقد افاد بقوله الجسم ينتهي ببسطه اثبات البسيط اولا
وكيفية لزومه للجسم ثانيا وذلك لان انتهاء الشيء
انما يكون عند انقطاع امتداده الآخذ في جهة ما
ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلثة وانتهاء الواحد
منها في جهة من حيث هو واحد يقتضي بقاء الاثنين
الباقيين فاذن الجسم انما من شانه ان يكون ذا امتدادين
فقط وهو المسمى بالبسيط وهكذا القول في انتهاء البسيط
بالخط واما الخط فهو امتداد واحد مجرد عن الآخرين فهو

ينتهي بما لا امتداد له اصلا ويكون ذا وضع لان هذه
المقادير ذوات اوضاع فنهاياتها كذلك والشيء ذو
الوضع الذي لا امتداد له اصلا هو النقطة والخط ينتهي
بالنقطة وهي ليست مقدارا لعدم الامتداد فيها قال
الفاضل الشارح انما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال
ينتهي ببسطه كما ... والنهاية من المضاف المشهوري فانها
نهاية لذي النهاية فاذن القول بان البسيط نهاية الجسم
خطأ بل هو الذي به يتناهى الجسم واقول التحقيق
يقتضي ان هناك ثلثة امور اولها ماهية السطح الذي
هو المقدار المتصل ذو البعدين وثانيها عدم الجسم بمعنى
نفاده وانقطاعه وانتهائه لا العدم المطلق وثالثها
اضافة عارضة الى الجسم وانما يستدل على ثبوت الاول
للجسم بثبوت الثاني له اذ هو مغاير ومستلزم للاول و
الثالث فاذا اعتبر عروضه للاول كان المجموع سطحا
مضافا الى ذي السطح واذا اعتبر عروضه للثاني كان
مضافة الى ذي النهاية قوله والجسم يلزمه السطح من
حيث يتقوم جسميته بل من حيث يلزمه التناهي بعد
كونه جسما فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا امر يدخل
في تصور جسما ولذلك قد تمكن قوما ان يتصوروا جسما



عن منافاه الى ان يتبين لهم امتناع ما يتصورونه قال
الفاضل الشارح مراده ان السطح والتناهي ليسا جزئين
لماهية الجسم لامكان انفكاك تصور الجسم عن تصور
هما حين يتصور جسم غير متناه والشيء لا يتصور الا
بعد تصور اجزائه ثم اعترض عليه بانا نتصور الجسم ونحتاج
في معرفة تألفه من الهيولى والصورة الى الحجة ولم يكن
ذلك الا لكون تصوره قبل معرفتهما ناقصا مكتسبا بالرسم
وبعد معرفتهما تاما مكتسبا بالحد وهو مشتملة عليهما
او لكون تصور الشيء غير مقتض لتصور اجزائه وكيف ما دار
دارت القضية فلم لا يجوز مثله في السطح والتناهي
اقول والجواب عنه ان اجزاء الشيء في العقل اعني الجنس
والفصل غير اجزائه في الوجود اعني الصورة والمادة والجسم
يتصور باجزائه العقلية ويطلب بالحجة اجزاؤه الوجودية
وان كانت الاولى بالقوة مشتملة على الاخيرة
فان الابعاد المأخوذة في حد الجسم تدل على صورته و
القبول المأخوذ فيه يدل على مادته والسطح والتناهي
لا يعقل كونهما جزئين عقليين اذ هما ليسا بمحمولين على
الجسم فيثبت الشيخ اولا انهما ليسا بجزئين في الوجود لذلك
لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهي المتعلق بطرفه

والجزء لا يكون كذلك ثم احتمل ان يتصور كون ذي السطح
وذي التناهي جزئين عقليين لكونهما محمولين عليه
فبين انهما ايضا ليسا كذلك لانفكاك تصوره عن
تصورهما واعلم ان الشيء كما يتقوم بجزئه العقلي
يتقوم بجزئه الوجودي فقد يتقوم بعلته كالمادة بالصورة
وحصة النوع من الجنس بالفصل والجسم لا يتقوم بالسطح
بواحد من هذه المعاني اما الاولين فلما مر واما الاخير
فلما سيأتي وهو ان السطح لا يفعل الجسم وقال ايضا
معترضا على قوله من حيث يلزمه التناهي انه مشعر بان
السطح يلزم الجسم بواسطة التناهي وهو يقتضي ان يكون
عروض التناهي للجسم قبل عروض السطح له وهذا باطل
لانا بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض
يتأخر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل
عروض السطح له ثم قال ويمكن ان يجاب بان النهاية
المتأخرة عن السطح يمكن ان يكون سببا لثبوت السطح
للجسم كالاوسط في برهان اللم اذا كان معلولا للاكبر
وعلة لثبوته للاصغر واقول اما قوله النهاية اضافة
عارضة للسطح يقتضي كون النهاية من المضاف الحقيقي
وهو مناقض لحكمه من قريب بانها من المضاف المشهوري



فلعله نسي ذلك ثم انه ان اخذ النهاية مادة مع السطح
وجعلها بذلك الاعتبار صورة جوهرية ومادة مفردة
وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية فكيف ساغ له ان
يجعل اضافة العارض الى معروضه سببا لعروض ذلك العارض
للمعروض فان تلك الاضافة لا تعقل الا بعد العروض
فانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف يخبط في كلامه ولا يبالي
اين يذهب ومما حققناه من قبل وهو ان الانقطاع يعرض
لامتداد الجسم اولا ثم السطح يلزم ذلك الانقطاع ثانيا
ثم يعرض لهما الاضافة باعتبار ما يزيل الشبهة قوله
واما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة او قطع فقد يوجد
ولا خط واما المحور والقطبان والمنطقة فمما يعرض
عند الحركة والخط كمحيط الدائرة قد يوجد ولا نقطة
يريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا
بواسطة التناهي فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي
ويجب ان نعرف اولا الالفاظ التي استعملها في هذا الموضع
فنقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة
تكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية
والدائرة سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة
يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية

والنقطتان مركزاهما والخط المستقيم المار بالمركز المنتهي
في الجانبين الى المحيط قطرهما واذا قطعت الكرة بسطح مستو
حدث فصل مشترك بين السطحين هو محيط دائرة على
سطح الكرة واذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة
حدث عليها نقطتان لا تتحركان هما قطباها وقطر بينهما
هو المحور ومنطقة هي اعظم الدوائر على سطح الكرة التي تتساوى
ابعاد جميع النقط المفروضة عليها من القطبين وقد تبين
من ذلك ان الخط والنقطة انما يعرضان للكرة باعتبار
احد امرين اما القطع واما الحركة قوله فاما المركز فنجد
ما تتقاطع الاقطار او عند حركة ما له او بالفرض وبازاء ذلك
قد نجد نقطة في الوسط كوجود نقطة في المثلث وسائر
ما لا يتناهى فانه لا وسط ولا سائر مفاصل الاجزاء في المقادير
دير الا بعد وقوع ما الذي يوجب فيها من حركة اذا تحركت
سمعت في تحديد الدائرة وفي داخلها نقطة كما يقولون الجسم
هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه يتأتى قسمته فيها
يريد ان الدائرة لا يصير مركزها موجودا فيها الا باحد ثلثة
اشياء احدها التقاطع والثاني الحركة والثالث الفرض فان
تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة هي المركز وحركة الدائرة
انما تقتضي سكون نقطة فاصلة بين الحركة في الجهات المختلفة



هي المركز واما الفرض فظاهر واما قبل عروض هذه الامور فوجود
ممكن في وسط الدائرة كوجود نقطة في ثلثها اى كما ان موضع
النقطة في المثلثين متعين بالقوة قبل الفرض على وجه لا يمكن
وقوعها بعد الفرض في غير ذلك الموضع فكذلك حال المركز
ثم ذكر ان وقوع الفصل في المقادير انما يكون في القوة فقط
ولا يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض او الفرض كما مر ذكره
مرارا قال الفاضل الشارح لا شك ان امكان حصول هذه
النقطة حاصل في الدائرة بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض
ثم ان المركز غير ممكن الحصول الا في موضع معين وهذا الا
مكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن ساير المواضع فاذن
مركز الدائرة موجود قبل هذه الاحوال وهكذا القول في ساير
النقط فاذن تكون النقط الغير المتناهية موجودة بالفعل
ويلزم من ذلك الانقسام الغير المتناهي بالفعل او القول
بان اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام واذن الحركة ايضا
لا توجب الانقسام والجواب ان هذا كله فرع والفرض لا
يرتفع برفع اسمه مع ثبوت معناه بل يرتفع بان لا يفرض والدا
ئرة ان لم يعرض فيها شيء لم يكن فيها شيء مما ذكر وهذا الحكم لا
يختص بالدائرة بل الخط الواحد المتناهي له منتصف ولنصفه
منتصف وهكذا وهي ممتازة في نفسها عن ساير اجزاء

الخط الا انها ممتازة بالفرض ولا يرتفع بان نقول
انها لا رتبة وان لم يعرض لان تصور المنتصف فرض
فضلا عن التلفظ به قوله وانت تعلم من هذا ان الجسم
قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة
وقد حقق هذا اهل التحصيل واما الذي يقال بالعكس من هذا
ان النقطة بحركتها يفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح
الجسم مبني للتفهيم والتصوير والتخييل الا ترى ان
النقطة اذا فرضت متحركة فقد فرض لها ما تتحرك فيه
وهو مقدار ما خط او سطح فكيف يكون ذلك بعد حركتها
اولا فاذ ههنا ان هذه الامور كيف ترتبت في الوجود
وان الذي يقال بخلافه لتفهيم المبتدين شيء غير حقيقي
بل هو تخييلي فقط والفاظ الكتاب غنية عن الشرح
تذنيب ما اسهل ما يتاتى لك ان تتامل ان الابعاد
الجسمانية ممانعة عن التداخل ما لم ينفذ جسم في جسم
ما فيه له عن متحيز فان ذلك للابعاد لا للهيولى ولا
لساير الصور والاعراض [illegible] بيان امتناع تداخل الابعاد
الجسمانية وكان يدعي كون هذا الحكم اوليا وهذه
المسئلة وما بعدها من الطبيعيات بخلاف المسائل المتقدمة
وانما اورد هذه المسئلة ههنا لتعلقها بالمقادير بناء

نفى الخلاء عليها والاستشهاد بان الجسم لا ينفذ فى جسم
واقف لم يتخرج عند تذكير للاستقراء الذى اكتسب النفس
هذا الحكم الاولى فى مبادى التعلم به وبا مشاهدات من
يتوقف ذهنه عند حكم اولى ينبه عليه بالاستقراء و
كذلك قوله وان ذلك للابعاد لا للهيولى ولا لسائر
الصور والاعراض فانه ايضا تنبيه على ان الهيولى وسائر الصور
والاعراض لا حصة لها فى العظم الا بالعرض فالابعاد الجسما
نية هى المخصوصة بالعظم بالذات ولا شك فى ان عظمين
يجتمعان هما اعظم من احدهما فان الكل اعظم من الجزء و
بالتداخل يقتضى كون الكل مساويا بالجزء واعلم ان النقط
لا حصة لها فى العظم فلذلك لا يمانع عن الاجتماع ولا
نع للامتياز الوضعى على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها
من حيث الطول حكم الاجسام ومن حيث العرض والعمق حكم
النقط والسطوح ايضا حكمها من حيث الطول والعرض
حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم النقط ولذلك ينطبق
الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الاثنينية
الوضعى فمن يحكم بان هذا الحكم يشترك فيه المقادير
باسرها ينبغى ان يقول من حيث هى مقادير **اشارة**
انك تجد الاجسام فى اوضاعها تارة متلاقية وتارة متبا

عدة وتارة متقاربة وقد تجدها فى اوضاعها تارة بحيث
تسع ما بينها اجساما محدودة العدد وتارة لا اعظم و
لا اصغر فيثبت ان الاجسام الغير المتلاقية كما ان لها اوضا
عا مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة الاحتمال لتقديرها
وتقدير ما يقع فيها الخلاء فان كان بينها خلاء
غير الجسام وامكن ذلك متناوضا بعد مقدار ليس على ما
يقال لا شى محض وان كان لا جسم ه يريد ابطال الخلاء
والقائلين به فرقتان فرقة تزعم انه لا شى محض و فرقة
تزعم انه بعد ممتد فى جميع الجهات من شانه ان يشغله
الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا لها وقال الفاضل
الشارح يعنى بالخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان و لا
يوجد بينهما ما يلاقى واحدا منهما واقول هذا تعريف
للخلاء الذى يكون بين الاجسام وهو الذى يسمى بعدا
مفطورا او لا متناهيا الذى لا يتناهى والشيخ قد ابطل فى
هذا الفصل مذهب الفرقة الاولى بان فرض فيما بين جسمين
يختلفا ابعاد ما بينهما ليتقدر الخلاء الواقع بينهما
فان اللاشى المحض لا يمكن ان يتقدر بشى اصلا ثم تبين
ان الخلاء الذى يقع بين تلك الاجسام قابل للمساواة
واللامساواة والتقدير وانه منجز على الحدود المشتركة



وأضاف إلى ذلك مقدمة هي أن ما كان كذلك فهو إما
كم متصل أعني البعد المقداري وإما ذو كم متصل أعني الجسم
وإذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقداري ليس لا
شيئا محضا كما زعمت الفرقة الأولى وإن كان عدما للأجسام كما زعمت
الفرقة الثانية **تنبيه** وإذ قد تبين أن البعد المتصل
لا يقوم بلا مادة وتبين أن الأبعاد الجسمية لا تتداخل
لأجل بعديتها فلا وجود لفراغ هو بعد صرف وإذا سلكت
الأجسام في حركاتها تنحى عنها ما بينها ولم يثبت لها بعد مقطوع
فلا خلاء ه يريد إبطال المذهب الثاني وإنما أبطله
بوجهين وذلك بإضافة مقدمتين مما تقدم بيانه إلى
الحكم الذي ثبت في الفصل المتقدم أحدهما أن البعد المتصل
لا يقوم بلا مادة وهو مما تبين في باب إثبات الهيولى و
الثانية أن الأبعاد الجسمية لا تتداخل وهو مما ذكره في فصل
مفرد فإذا أضافها إلى الحكم المذكور صار هكذا الخلاء
بعد متصل والبعد المتصل ذو مادة فالخلاء بعد ذو مادة
فهو إذن ليس بعدا صرفا على ما يقولون وعبر عن ذلك
بقوله فلا وجود لفراغ هو بعد صرف وإذا أضاف الثانية
إليه صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل يتنحى عند
سلوك الجسم إليه ولا يثبت له فهو إذن ليس بعدا مقطوعا

من شأنه أن يكون مكانا للجسم على ما يقولون وعبر عن
ذلك بقوله فإذا سلكت الأجسام في حركتها تنحى عنها
ما بينها أي من الخلاء ولم يثبت لها أي للأجسام بعد
مقطوع ثم أنتج من الجميع قوله فلا خلاء وإنما وسم الفصل
بالتنبيه لأنه لم يستعمل فيه مقدمة لم يتبين قبله
إشارة ولعل بحسب ما نحن مشغولون به الكلام
في المعنى الذي يسمى جهة في مثل قولنا تحرك كذا في جهة
كذا دون جهة كذا ومن المعلوم أنها لو لم يكن لها وجود
كان من المحال أن يكون مقصدا للمتحرك وكيف تقع الإ
شارة نحو لا شيء فبين أن للجهة وجودا ه يريد إثبات
الجهات والجهة هي التي يمكن أن يقصدها المتحرك لا
بحركته على الاستقامة أو الإشارة الحسية في سمتها
المناسبة لها كما سيحقق ونهايات الامتدادات قال
الفاضل الشارح المناسبة من وجهين أحدهما أن الخلاء
يظن أنه مكان والجهة مناسبة للمكان والثاني أنها
أمر يعرض للنهايات والأطراف كالخط والسطح فهي مناسبها
واستدل الشيخ على وجودها بقياسين أحدهما أن الجهة
مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود والثاني
أن الجهة تشار إليها وما يشار إليه فهو موجود **إشارة**

واعلم انه لما كانت الجهة مما يقع نحوه الحركة لم تكن من
المعقولات التي لا وضع لها فيجب ان تكون الجهات لوضعها
بينا ولها الاشارة ه يريد بيان الجهات ذوات اوضاع وليست
من المعقولات المجردة التي لا وضع لها وبينه بقياس يشارك
القياس الاول من القياسين المذكورين في الصغرى وهو ان
الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له ثم
بين بهذا القياس ايضا ان صغرى القياس الثاني من المذكورين
وان كان بينا بحسب التصديق فان لميته في نفس الامر
موقوفة على هذا القياس وهو ان يقال كل جهة ذو وضع
وكل ذي وضع قابل للاشارة الحسية **اشارة**
لما كانت الجهة ذات وضع فمن البين ان وضعها في امتداد
ماخذ الاشارة والحركة ولو كان وضعها خارجا عن ذلك
لكانتا ليستا اليها ثم هي اما ان تكون منقسمة في ذلك الا
متداد او غير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل
المتحرك الى ما يفرض لها اقرب الجزئين من المتحرك ولم يقف
اما ان يقال انه تحرك بعد الى الجهة او يقال انه تحرك
عن الجهة فان كان يقال انه تحرك بعد الى الجهة فا
لجهة وراء المنقسم وان كان تحرك عن الجهة فما وصل
اليه هو الجهة لا جزء الجهة بين ان الجهة حد في ذلك

الامتداد غير منقسم فهو طرف للامتداد وجهة للحركة
فيجب الآن ان نحرص على ان نعلم كيف يتحدد للامتدا
دات اطراف بالطبع وما اسباب ذلك ونعرف احوال الحركات
الطبيعية ه يريد بيان ماهية الجهة وانما اخره
الى هذا الموضع لان من الواجب تقديم بيان الهلية
على بيان الماهية فبين اولا انها موجودة ثم بين ان
وجودها على اي انحاء الوجود ثم قصد بيان الماهية
وبنى على ما حققه طرف للامتداد غير منقسم وانما
يتحقق ذلك بوجوب تناهي الامتدادات فطرف الا
متداد بالنسبة الى الامتداد نهاية وطرف وبالنسبة الى
الحركة والاشارة جهة وما في الكتاب ظاهر ولقائل
ان يقول انه قسم الحركة الاخذة نحو شيء ذي وضع
الى حركة اليه وحركة عنه اي حركة قرب وحركة بعد
وهذه القسمة حاصرة بالقياس الى ما لا ينقسم في جهة
الحركة اما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصرة لان
هناك قد يكون قسم آخر وهو الحركة فيه وايراد قسمة
لا تصح الا بالقياس الى ما لا ينقسم في بيان ان الشيء غير
منقسم مصادرة على المطلوب والجواب ان الحركة في
الشيء المنقسم لا محالة تكون اما عن جهة او الى جهة

المسافة مثلا

ويعود القسمان الاولان ولا الجاءان يكون جهة الحركة هي المسافة التي يقطع بالحركة وهو محال فاذن القسمة حاصرة

وهم وتنبيه ولعلك تقول ليس من شرط ما اليه الحركة ان يوجد فقد تحرك المستحيل من السواد الى البياض ولم يوجد البياض بعد فان اختلج هذا في وهمك فاعلم ان الامرين بينهما فرق وايضا ما تشككت به غير ضائر في الغرض اما الفرق فلان المتحرك الى الجهة يجعل الجهة مما يتوخى تحصيل ذاته بالحركة بل مما يتوخى بلوغها او القرب منه بالحركة ولا يحصل لها عند تمام الحركة حالا من الوجود والعدم لم يكن وقت الحركة واما الاخر فلان الجهة لو كانت تحصل بالحركة لها وجود لكان وجودها وجود ذي وضع ليس وجود معقول لا وضع له وذلك غرضنا على ان الحق هو الفرق وعليه بناء ما يتلوه هذا النوع من الكلام ٥ الوهم هو شك في كبرى احدى القياسين اللذين اثبتنا بهما وجود الجهة وهي قولنا المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود وتقرير الشك ان حركة الاستحالة وهي التي في الكيف مثل كالحركة من السواد الى البياض انما يقصد ما ليس بموجود فاذن ينتقض كلية الكبرى واجاب عنه بشيئين احدهما جعل

الكبرى اخص مما كان وهو ان يقال المتحرك في الاين لا يقصد ما ليس بموجود فان معه يحصل المقصود وهذا هو الفرق والثاني التزام الشك غير قادح في المطلوب وذلك لان الجهة التي يحصل بالحركة في الجهة يكون موجودة ذات وضع وهو مطلوبنا فانا ما سعينا الا لاثبات كون الجهة موجودة ذات وضع وهذا الجواب جدلي غير برهاني ولذلك قال على ان الحق هو الفرق ٥

النمط الثاني في الجهات واجسامها الاولى والثانية

الاجسام تنقسم باعتبار الجهات الى ما يتقدم عليها ويحددها وهو اجسامها الاولى والى ما لا يتقدم عليها بل يحصل فيها وهو اجسامها الثانية **إشارة** اعلم ان الناس يشيرون الى جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فيما يلينا ومثل ما يشبه ذلك فلنبعد عما يكون بالفرض واما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان ذلك ٥ يريد اثبات جسم محدد للجهات محيط بالاجسام ذوات الجهة فنقول قبل الخوض في تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التي تمر بنقطة وتقوم بعضها على بعض على زوايا قوائم اعني ابعاد

اعلم ان الكلام في هذا النمط على قسمين احدهما الكلام على الافلاك والثاني الكلام على العناصر الاول في تسع مسائل اي ذات الجهات لا يتحدد الا بجسم كري واحد فصل ٥ امام

الجسم ثلثة وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات
بهذا الاعتبار ستا اثنتان منها طرفا الامتداد الطولي
ويسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم
بالفوق والتحت والفوق منهما ما يلي رأسه بالطبع والتحت
ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد العرضي ويسميهما
باعتبار عرض قامته باليمين والشمال اليمين ما يلي اقوى
جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله واثنتان طرفا
الامتداد الباقي ويسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام
والخلف والقدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله ثم
يستعملها في سائر الحيوانات والاجسام حتى الفلك على
هذا النسق وهذا باعتبار ما هو غير واجب وهو قيام
بعض الامتدادات على بعض فاما ان لم نعتبر ذلك كانت الجهات
التي هي اطراف الامتدادات غير متناهية بحسب امكان
فرضها في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة قال
الفاضل الشارح الحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق
فان الكرة لا جهة لها بالفعل والجهات لا تتناهى
بالقوة اقول وهذا صحيح ثم قال محاذيا لبعض المتقدمين
واما المضلعات فعدد جهاتها عدد حدودها النقطية
والخطية والسطحية ان سمينا كل حد جهة او مثل عدد

الخطية والسطحية ان لم نعتبر النقطية مثلا المثلث
جهاته ثلث اقول هذه تسمية بخلاف ما تقرر فيما
مر فان المقرر هناك ان الجهة طرف الامتداد واضلاع
المثلث ليست اطرافا الامتدادات بل امتدادات هي اطراف
السطح ولنرجع الى المقصود فنقول الجهات الست تنقسم الى
ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق والسفل والى ما يتبدل
به وهو الاربعة الباقية وذلك لان المتوجه الى المشرق
مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه
والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدل الجميع فصار
ما كان قدامه خلفه وما كان يمينه شماله وبالعكس وهذه
تتبدل بالفرض وليس الفوق والسفل كذلك فان القائم
لو صار منكوسا لا يصير ما يلي رأسه فوقا وما يلي رجليه تحتا
بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق
والتحت بحالهما والفاضل الشارح جعل الفرض وهو ان يصير
الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا يعني اليمين شمالا
والشمال يمينا وهكذا في القدام والخلف ولا وقوع
مانع وهذا غير مانع وقال الفوق والسفل يتبدلان
بالفرض ان جعل الاعتبار بالرأس والقدم فان قيل
على طرفي قطر الارض تقتضي ان يكون ما يلي رأس احدهما يلي

قدّم الآخر ولا يتبدّل لان ان جعل الاعتبار بما يقرب
من السماء وما يقابله اقول ليس المراد من اعتبار الرأس
والقدم ما يلي ذات الشخص وقدمه فانا بيّنا انّ ذلك يتبدل
بلا اشكال بل المراد ما يلي الرأس والقدم بالطبع وعلى هذا
يكون الطرف الآخر من قطر الارض هو الذي يلي القدم
بالطبع وقس ايضا قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك
الذي يسمّى الجانب الشرقي منه يمينا والجانب الغربي شمالا الّا
شاذ الذي يسمّى جانبه الذي يظهر منه قوّة حركته يمينا
ويحتمل ان يفسّر ذلك بالقدام والخلف لانه ذكر الفوق
والسفل واليمين والشمال ولم يذكرهما وهما يشبهان اليمين
والشمال لتبدّلهما بالفرض الّا انّ الشخص لمّا قيّد اليمين و
الشمال بقوله فيما يلينا فتعيّن قوله وما يشبه ذلك بالفلك
اولى لانّ اتّصاف الفلك بذلك انّما يكون بتشبيهه
بالانسان وامّا الاربعة الباقية للفلك على وجه التشبيه
المذكور فوسط سمائه يشبه قدّامه وما يقابله خلفه
واحد قطبيه علوه والآخر سفله وذلك شيء لا يتعوّد
فيه فائدة ثمّ لمّا بيّن الشيخ قسمة الجهات الى ما بالطبع وما
بالفرض قال فلنعد ثمّا بالفرض اي فلنتجاوز عنه لانّ
موادّ الفرضيّة لا تنضبط قوله ثمّ من المحال ان يتحقق

وضع الجهة في خلاء او ملاء متشابه فانه ليس حدّ من المتشابه
اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى من غيره فيجب
اذن ان يقع بشيء خارج عنه ولا محالة انه يكون جسما او
جسمانيا والمحدّد الواحد من حيث هو كذلك فانما يتعيّن
منه حدّ واحد ان افترض وهو ما يليه وفي كل امتداد
جهتان وهما طرفان وعلم انّ الجهات التي في الطبع فوق و
اسفل وهما اثنتان فالتحدّد اذن امّا ان يقع بجسم واحد
من حيث كونه واحدا وامّا ان يقع بجسمين والتحدّد بجسمين امّا
ان يكون احدهما محيطا والآخر محاطا به او يكون وضع
الجسمين متباينين واذا كان احدهما محيطا والآخر محاطا
به دخل المحاط به في ذلك التأثير بالعرض وذلك لانّ المحيط
وحده يحدّد طرفي الامتداد بالقرب الذي يحدّد باحاطته
والبعد الذي يحدّد بمركزه سواء كان حشوه او خارجا
عنه خلاء او ملاء واذا كان على الوجه الآخر يحدّد به
القرب وامّا جهة البعد فلم يجب ان يتحدّد به لانّ البعد
ليس يجب ان يكون محدودا واحدا معيّنا ما لم يكن محيطا
الثاني اولى بان يقع منه في محاذاته دون اخرى ممكنة
لمانع يجب ان يكون له معونة في تقرير الجهة ويكون جسمانيا
فيعود الكلام عند فرضه واعتبار وضعه فمن البيّن انّ

۴۳۵

تقدير الجهة وتحديدها انما يتم بجسم واحد لكن ليس
لانه على طبيعته كيفما اتفق بل من حيث هو بحال اما موجبة
لتحديدين متقابلين وما لم يكن الجسم محيطا تحدد
القرب ولم تحدد بما يقابله ه تقرير البرهان مع ما في الكتاب
ان نقول قد ثبت ان الجهة ذات وضع فالجهتان المتعينتان
بالطبع يكون تعين وضعهما اما في شيء متشابه خلاء
كان او ملاء واما في شيء مختلف والاول محال لعدم اولوية
بعض الحدود المفروضة فيه بان يكون جهة من سائرها
وبكون الحدود فيها بالفرض غير متناهية وكون الجهتين
بالطبع اثنين فحسب فاذن الثاني حق وهو ان كون ذلك
التعين بشيء مختلف خارج مما يتشابه وذلك الشيء لا
محالة يكون جسما او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع فهو
اما جسم واحد يحدد الجهتين معا او جسمان يحدد كل
واحد منهما واحدة منهما والجسم الواحد يكون محددا اما
من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد فهذه اقسام
ثلثة اما الجسم الواحد من حيث هو جسم واحد فلا يمكن
ان يكون محددا الا ان كل امتداد فله جهتان هما طرفاه
وذلك لوجوب تناهيه كما مر وكذلك اللتان بالطبع
فانهما ايضا طرفا امتداد فالمحدد يجب ان يحدد جهتين

۴۳۶

معا والجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد ما يليه بالقرب
فلا يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدود
واذا بطل هذا القسم بقي ان يكون المحدد اما جسما واحدا
لا من حيث هو واحد واما جسمين ثم نقول وهذا الثاني
ايضا باطل لان التحدد بجسمين لا يخلو اما ان يكون على سبيل
احاطة احدهما بالاخر او على سبيل المباينة والاول يقتضي
دخول المحاط في التحديد بالعرض لان المحيط وحده كاف
في تحديد الامتدادين بالقرب الذي يتحدد باحاطته والبعد
الذي يتحدد بابعد حد من محيطه وهو مركزه فهذا القسم
راجع الى ما كان المحدد جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما
القسم الاخر وهو ان يكون بالمباينة فباطل لوجهين
احدهما ان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه
ولا يتحدد البعد عنه فاذن لا يتحدد الجهتان معا بكل
واحد منهما وقلنا ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معا
والثاني ان لكل واحد منهما جهات لا تتناهى بحسب وقوع
الامتدادات الخارجة منه ووقوع الاخر منه في جهة
من تلك الجهات وعلى بعد معين منه دون سائر الابعاد
الممكنة ليس باولى من وقوعه في جهة اخرى وعلى بعد اخر
مما يمكن فان الوقوع في كل جهة وعلى كل بعد من خلك

المسئلة الثانية في ان المحدد لا يصح عليها الحركة المستقيمة

يمكن بحسب العقل وان امتنع فلمانع يؤثر في التحديد وهو
ايضا يجب ان يكون جسما ذا وضع والكلام في تعينه
في بعض جهات هذين دون بعض وعلى بعد معين منهما كا
لكلام فيهما فان علل بجسمين صار دورا ولزم التسلسل ولما
بطل هذا القسم ثبت ان تحديد الجهة يتم بجسم واحد لا من
حيث هو واحد ولا على اي وجه يتفق بل من حيث الاحاطة طرف
وهي الحال الموجبة لتحديدين متقابلين كما مر فاذن محدد
الجهات جسم واحد محيط بالاجسام ذوات الجهات

اشارة كل جسم من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي
ويعاوده يكون موضعه الطبيعي متحدد الجهة لا بد له
لانه قد يفارقه ويعود اليه وهو في الحالين ذو جهة
فيجب ان يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي بسبب جسم
غيره هو علة لما هو قبل هذا المفارق او معه فقط فذلك
الجسم له رتبة تقدم في الوجود على هذا بعلية او على ضرب
آخر ش يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات
وبيان تقدمه على الاجسام التي يجوز تلك الحركة عليها
وتقريره ان كل جسم له موضع طبيعي فلا يخلو اما ان لا يكون
من شانه مفارقة موضعه ومعاودته اليه واما ان يكون
من شانه ذلك والاول هو الذي لا يجوز الحركة الاينية

عليه والثاني هو الذي يجوز عليه ويكون مفارقته موضعه
بالقسر ومعاودته بالطبع ويكون هو في الحالين ذا جهة
يتحرك منها لا محالة ومثل هذا الجسم لا يجوز ان يتحدد به جهة
موضعه الطبيعي لان جهته متحددة عند وجوده فيه
وعند لا وجوده بل يكون متحددة لاجله حتى يصح منه ان
يخرج عنه مفارقا ويطلبه معاودا ويجب ان يكون ذلك
التحدد بسبب جسم آخر فذلك الجسم الآخر هو علة الجهة
لهذا الجسم الذي يفارق الموضع ويعاوده وهذا الجسم لا
يمكن ان يوجد متقدما على الجهة لانه لا يمكن تصور ان
يكون متحركا في جهة ما الى المفارقة والمعاودة والجهة
لم توجد بعد فهو اما متاخر عن الجهة واما مع الجهة موجبة
امتناع الانفكاك عنها فاذن الجسم الذي هو علة الجهة
متقدم على هذا الجسم لانه متقدم على ما يتقدمه او على ما لا
يتاخر عنه مما هو معه اعني الجهة والمتقدم على المتقدم
متقدم او على المع ايضا متقدم كما مر بيانه في بيان ان الصورة
ليست علة للهيولى فهو متقدم على الاطلاق بضرب من التقدم
اما بالعلية او بالطبع فهذا ما في الكتاب وظهر منه ان الجسم
المحدد للجهات لا يجوز ان يفارق موضعه فلا يصح عليه الحركة
الاينية فان قيل لو قال الشيخ محدد الجهات لا يجوز عليه الحركة

الاينية لان الحركة تستدعي جهة والجهة انما تتحدد
بر لكفاه فما الفائدة في تقييد الحركة بان تكون من الموضع
الطبيعي واليه قلنا الجهات لا تتمايز الا بكون بعضها
طبيعيا لبعض الاجسام وبعضها غير طبيعي والحاجة الى اثبات
المحدد هو لتمايز الجهات بالطبع لا لاثباتها كيف كان و الا
لكان البرهان على تناهي الامتدادات كافيا في اثبات الجهات
التي هي مقاطع للامتدادات وايضا لهذا السبب خص ما با
لطبع من الجهات بالنظر وتجاوز عما بالعرض واعلم ان تقدم
محدد الجهات على ذوات الجهة يجوز ان يكون بالعلية من
حيث كون ذوات الجهة اجساما فان الجسم لا يجوز ان يكون
علة فاعلة لجسم آخر كما يجيء بيانه بل من حيث هي ذوات
جهات اعني يكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون
بالطبع فان رفع المحدد من حيث هو محدد يوجب رفع
الجهة من حيث ارتفاع الجهة ورفع ذوات الجهة لا يوجب
رفع المحدد من حيث هو محدد ولهذا لم يجزم الشيخ هاهنا
باحد القسمين وايضا لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة بعد
امتناع تأخره عن وجود الاجسام ذوات الجهة هل يجوز
ان يكون متقدما عليها ام لا وذكر الفاضل الشارح ان الا
ليق بما ذكر في النمط السادس في بيان ان الحاوي ليس علة للمحوي

انه لا يجوز وذلك لان عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات
الجهة فان تأخر وجودها عن وجود الجهة تأخر عدم الخلاء
ايضا عنه والمتأخر عن الشيء ممكن معه فاذن عدم الخلاء
ممكن مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون الخلاء ممكنا
في ذاته ممتنعا بغيره وهو محال **تذنيب** يجب ان يكون
الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق محيطا ليس له موضع يكون فيه
وان كان له وضع بالقياس الى غيره وان كان ليس محيطا على الاطلاق
فيكون له موضع لا يفارقه ويريد ان يثبت اثبات محدد الجهات
وكونه غير ذي جهة ببيان سائر احواله فنقول في تقريره الموضع
والمكان اسمان مترادفان وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح
الباطن لجسم يحيط بالجسم ذي المكان ويماسه بذلك
السطح والوضع يطلق بالاشتراك على معان ثلثة كما مر والمراد
هاهنا ما هو احدى المقولات وهو هيئة يعرض للجسم بسبب
نسبة بعض اجزائه الى بعض والى اشياء فذوات الوضع غير ذلك
الجسم اما خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة عارضة
للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة بعض اجزائه الى بعض في
كون رأسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة اجزائه الى
شيء الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الاستلقاء
ايضا قياما واذ تقرر هذا فنقول الاجسام تنقسم الى محيط

الاطلاق غير محاط والى ما عداه بما هو محاط وظاهر مما ذكرنا
ان القسم الاول لا موضع له اصلا وله وضع ولكن بحسب
نسب بعض اجزائه الى بعض وبحسب الاشياء الداخلة فيه واما
بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا واما القسم الثاني فله الموضع
والوضع بالاعتبارات جميعا واذ بينت هذا وقد تبين فيما
مر ان محدد الجهات محيط بذوات الجهة فهو لا يخلو اما ان
يكون محيطا على الاطلاق ويكون حكمه في الموضع والوضع
ما ذكرناه واما ان يكون محيطا لا على الاطلاق بل محيطا بذوات
الجهة ومحاطا بغيره ويكون لا محالة له موضع ووضع الا انه
يجب ان لا يفارق موضعه لانا بينا ان المحدد لا يجوز ان يفارق
موضعه ويعاوده قوله ولعله لا يكون المحدد الاول الا
القسم الاول فان كان للقسم الثاني وجود يتحدد بالاول
موضعه فيتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك
جهات الحركات المستقيمة معناه لعل الامر في نفسه هو ان
المحدد الاول لا يكون الا المحيط المطلق ثم ان كان للقسم الثاني
وجود محاط بالاول تحدد موضعه به اي كان محدد محيط بهما
يحدده ومحاط بما يحدد به فيجب ان يتحدد بالاول موضع
هذا الثاني ووضعه ثم يتحدد بالثاني جهات الحركات المستقيمة
وقد نبه الامر على التشكك لان غرضه تحديد الجهات كيف

كان وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا وعلى
تقدير ان يكون شيئين احدهما قبل الاخر محيط به وان كان
الحق في نفسه هو ان المحدد الاول الذي لم يحدد جهته قبله
يجب ان يكون محيطا على الاطلاق ليس له موضع على ما عرفت
وذلك لان المحاط الذي له موضع متحدد يحتاج في تحدده
موضعه الى غيره فان محدد موضعه متقدم على موضعه ولا يجوز
ان يكون هو متقدما على موضعه الخاص به واما بعد تحدد
موضعه فيجوز ان يصير محددا الموضع غيره وحينئذ لا يكون
هو المحدد الاول بل يجب ان يكون قبله محدد اخر فاذن
المحدد الاول هو المحيط المطلق ولما كان الشيخ غير محتاج
الى هذا البيان لم يصرح به وانما قيد وجود القسم الثاني في
قوله فان كان للقسم الثاني وجود بقوله يتحدد بالاول
موضعه تنبيها على ان وجوده لا يكون الا كذلك وكذا هذا
المعنى بقوله فيتحدد به موضع الثاني لانه تالي المتصلة التي
اولها فان كان واما المراد بقوله ووضعه فيحتمل ان يكون
الوضع الذي هو المقولة لان وضع الثاني بحسب الاشياء
الخارجة عنه انما يتحدد بالاول ويحتمل ان يكون بمعنى القبول
لقبول الاشارة فان هذا المعنى لا يحصل للجسم الذي له
موضع الا بحصوله في الموضع وقال الفاضل الشارح سبب

التشكك ان الحجة على كون المحدد هو المحيط الاول هي انه
كاف في تحصيل جهتي القرب والبعد ودخول المحاط في التحديد
يكون بالعرض على ما مر وعليه شكان اولهما ان هذا يستقيم
لو كان الاول متقدما على الثاني حتى يقال اذا اجتمع للجهة
علتان مستقلتان بالعلية واحدهما اقدم فاسنادها
الى ما هو اقدم لكن الشيخ سيبين في النمط السادس ان الحاوي
ليس باقدم من محويه والا لكان الخلاء ممكنا لذاته واذن
لا يكون الحاوي اولى بالتحديد من المحوي وثانيهما ان المحيط
كالفلك الاعظم على تقدير تقدمه في الوجود لا يكون محددا
لجهات العناصر لان النار مثلا اما ان يطلب مقعر الفلك
الاعظم او مقعر فلك القمر والاول باطل والا لكانت النار
في حيز لها ابدا بالقسر والثاني يقتضي ان يكون فلك القمر هو المحدد
لمقعره الذي يطلبه النار وكذلك ولاجل هذين التشكيكين
تشكك الشيخ في كلامه ولولا الشك الثاني لكان اسناد
التحديد الى المحيط المطلق اولى لا لكونه اقدم بل لكونه اعظم
واقوى ولاجل ذلك ذهب الشيخ اليه واما انا فلقوة هذا
الشك لم احكم بتلك الاولوية واقول اما وجه تقدم
المحيط على المحاط فقد مر وسياتي له بيان آخر واما الشك
الثاني فليس بوارد اما اولا فلانه يقتضي ان يكون محدد جهة

الهواء هو النار ومحدد الماء هو الهواء وهو مما لم يقل به
قائل واما ثانيا فلان العنصر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع
بل يطلب ما هو مكانه الطبيعي في جهة من الجهات سواء
كان مكانه مشتملا على حاق تلك الجهة كالارض او لم يكن
كباقي العناصر ولذلك كانت الجهات بالطبع اثنتين ولا
امكنة الطبيعية اكثر وليس بعجيب من كون فلك القمر علة
لمقعره الذي هو مكان النار ان يكون علة لتحدد الفوق فانا
على الاصل المذكور اذا فرضنا متحركا يتحرك على حيز النار
ويصعد في فلك القمر نحكم جزما بانه ذاهب الى جهة الفوق
ولا نقول انه ذاهب من جهة الفوق الى ما يقابله واذن ليس
فلك القمر هو المحدد لجهة الفوق واما قولهم الخفيف المطلق
هو الذي يطلب جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد انه يطلب
ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر فقط
والفاضل الشارح اورد المتن في هذا الموضع هكذا فان كان
للقسم الثاني وجود متحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع
الثاني وموضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة
وفسره بان المحدد ان كان غير الفلك الاعظم يتحدد بالاعظم
موضع المحاط الاول كفلك الثوابت ويتحدد به موضع المحاط
كفلك زحل ثم يتحدد بعد تحدد مواضع الافلاك على الترتيب

جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضي ان يكون الثاني في قوله
التحدد موضع الثاني ثالثا في المعنى قوله ويكون الاول اما
بان يكون متقدما في رتبة الابداع اي خلق بالتحديد الاول
ان يكون في ترتيب الابداع متقدما وهو بان يكون الوسائط بينه
وبين المبدء الاول تعالى ذكره اقل مما بين سائر الاجسام
وبينه وايضا بان يكون ما دونه محتاجا اليه في تحدد مكانه ولا
يلزم من ذلك احتياج ما دونه اليه في تحقق ذاته فلا يلزم
امكان الخلاء لذاته على ما سيذكره في النمط السادس والفاضل
الشارح ذكر اقسام التحدد وبين ان تقدم الفلك الاعظم
ليس بالزمان قطعا ولا بالعلية لما سياتي فان لم يكن محددا للجهات
لسائر الاجسام فلا يكون ايضا بالطبع ويجب ان يكون متقدما اما
بالشرف لانه اعظم او بالرتبة كما مر قوله ويكون منشا
نسبة وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديرا ه المحدد لا
قد لا يجوز ان يكون مولفا من اجسام مختلفة او متشابهة لاقتضاء
اختصاص كل جسم منها بان يكون في جهة من الاشياء التي
فيه بعدد جهة يقتضي امتناع تاخر الجهة عن اجزائه المتقدمة
عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها فاذن هو بسيط
ليس له اجزاء الا بالعرض ويجب ان يكون نسب تلك الاجزاء
المفروضة بعضها الى بعض وجميعها الى المركز وهي التي بحسبها الوضع

متشابهة لانها ان اختلفت فصار بعض الاجزاء اقرب الى
المركز من بعض لزم من اختصاص الاقرب بجهة والابعد عنه بجهة
البعيد وبعده اختلاف في جهات اجزاء المحدد ويلزم من ذلك
ايضا تقدم الجهة على محددها هذا خلف وتشابه اجزائه التي
في الوضع هو الاستدارة فاذن محدد الجهات مستدير الشكل

اشارة الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة
ليس فيه تركيب قوى وطبائع ه يريد بيان حال البسائط
من الاجسام ونحن قد ذكرنا في عدة مواضع ان الطبيعة
تطلق على معان وذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة
منها ان يقال انها مبدء الحركة ما تكون فيه وسكونه بالذات
لا بالعرض ويراد بالمبدء المبدء الفاعلي وحده وبالحركة
انواعها الاربعة اعني الاينية والوضعية والكمية
والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعا وهي بانفرادها
لا تكون مبدءا للحركة والسكون معا بل مع انضياف شرط
الى هما عدم الحالة الملائمة ووجودها ويراد بما يكون فيه
ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم ويحترز به عن المبادي الصنا
عية والقسرية فانها لا تكون مبادي لحركة ما تكون فيه وبالاولى
عن النفوس الارضية فانها تكون مبادي لحركات ما هي فيه
كالانماء مثلا الا انها تكون مبادي باستخدام الطبائع

والكيفيات وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك
لا يخرجها عن كونها ابتداء اول لانه بمنزلة آلتها ويراد بقولهم
بالذات احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو ان لا
تحرك لا من تحيز قاسر اياها بل بذاتها على وجه يوجب الحركة
ان لم يكن مانع وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو ان تحرك
الجسم المتحرك بذاته لا عن سبب خارج ويراد بقولهم لا بالعرض
ايضا احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو ان الحركة
الصادرة عنها لا تصدر بالعرض كحركة ساكن السفينة
والثاني بالقياس الى المتحرك وهو ان لا تحرك الشيء الذي
ليس متحركا بالعرض كصنم من نحاس فانه تحرك من حيث هو
صنم بالعرض والطبيعة بهذا المعنى تقارب الطبع الذي
يعم الاجسام حتى الفلك وربما يراد وهذا التعريف وفق
لهم على نهج واحد من غير ارادة وحينئذ يختص المعنى الذي
بما يقابل النفس وذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج
واحد او لا على نهج واحد وكلاهما بارادة او من غير ارادة
فمبداء الحركة على نهج واحد من غير ارادة هو الطبيعة وما بارا
دة هو القوة الفلكية ومبداها لا على نهج واحد من غير
ارادة هو القوة النباتية وبارادة هو القوة الحيوانية
والقوى الثلث يسمى نفوسا هذا معنى الطبيعة ولما عرفه

فقد ذكرنا انها مبداء التغير من شيء في غيره من حيث هو
غيره وفائدة هذا القيد ان الشيء الواحد من حيث هو واحد
يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا مثلا الطبيب اذا عالج نفسه
فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض
والحيثيتان تقتضيان التغاير فقوله الشيخ الجسم البسيط هو الذي
طبيعته واحدة تعريف للبسيط ونعني بالطبيعة بما يعم
الاجسام اى هو الشيء الذي يكون المبداء المذكور فيه واحدا
لا ان الافعال الصادرة عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الوا
حدة قد تكثر افعالها باعتبارات مختلفة كما ذكره في هذا
الفصل فزاده وضوحا بقوله ليس فيه تركيب قوى وطبائع
اى لا يكون مجتمعا من اشياء مختلفة لكل واحد منها
قوة وطبيعة اخرى يتركب من جملتها شيء واحد فان مثل
هذا يقابل البسيط بل يكون طبيعة الاجزاء والكل جميعا
شيئا واحدا قوله والطبيعة الواحدة تقتضي من الا
مكنة والاشكال وسائر ما لا بد للجسم ان يلزمه واحدا غير
مختلفة ههنا اعراض لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده
عنها كالاين والوضع والشكل والكيف والكم وغير ذلك
وطبيعة الجسم لا محالة تقتضي من كل نوع شيئا لما على ما
سياتي في الفصل التالي لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة

يقتضى من كل جنس منها شيئا واحدا على نهج واحد ولا يختلف
اقتضاؤها بالاوقات والاحوال الا اذا منعها مانع عن
ذلك قوله فالجسم البسيط لا يقتضى الاشياء غير مختلفة
هذه نتيجة لقوليه الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة
الواحدة تقتضى شيئا غير مختلف وقال الفاضل الشارح
هذا الحكم ليس نتيجة لهما لاحتمال ان يكون للبسيط قوة حيوانية
تصدر عنها اشياء مختلفة لكن لما كان الجسم
البسيط العنصرى ليس ذا قوة حيوانية ولا يصدر عن
الفلكى اشياء مختلفة صح هذا الحكم واقول وضع المقد
متين المذكورتين بينا فى هذا الاحتمال لان قولنا القوة
الحيوانية تصدر عنها اشياء مختلفة ينتج مع كبرى القياس
المذكور وهى ان الطبيعة الواحدة لا تصدر عنها اشياء
مختلفة ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه
النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو قولنا الجسم البسيط
له طبيعة واحدة ينتج ان الجسم البسيط لا يكون ذا قوة حيوا
نية **اشارة** انك لتعلم ان الجسم اذا خلى
وطباعه ولم يعرض له من خارج تاثير غريب لم يكن له بد
من موضع معين وشكل معين فاذن فى طباعه مبدا ايجاب
ذلك ش يريد بيان ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين

فان فيه طبيعة تقتضى ذلك وانما خص البيان بهما
لان احدهما وهو الموضع مختلف للاجسام واما الثانى
وهو الشكل فمتشابه وسائر الاعراض المذكورة يمكن ان تثبت
بمثل هذا البيان لانها لا تخلو اما عن التشابه او عن الاختلاف
وقال ان الجسم واراد به البسيط والمركب جميعا ولم يقل كل جسم
لان محدد الجهات لا موضع له وقال اذا خلى وطباعه ولم يقل
وطبيعته لان الطبيعة على بعض الوجوه لا يتناول الفلكيات
والطباع يتناولها واشترط ان لا يعرض له من خارج تاثير
غريب لان التاثير الغريب ربما يقتضى للجسم موضعا او
شكلا قسريا كتاثير الحرارة وللاناء المكعب فى الماء فان
احدهما يصعده والثانى يكعبه وقال لم يكن له بد من موضع
معين وشكل معين لان المطلق منهما يقتضيه الامر المشترك
بين الجميع واما المعين فانما يقتضيه الطبيعة الخاصة
المطلوب اثباتها وفى بعض النسخ لم يكن له بد من وضع معين
وعلى تقديره يكون الوضع ههنا هو الهيئة العارضة للجسم
بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض لا الذى هو المقولة التى
تعرض بسبب نسبة اجزاء الجسم الى غير الجسم كما حمله الفا
ضل الشارح على ذلك لان ذلك ربما يقتضيه تاثير غريب من
خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كليا لان محدد الجهات

ايضا له وضع الا ان ذكر الشكل يغني عن ذكر الوضع بحسب ت
رتيب الاجزاء وفارقته هيئة يعرض للجسم بعد الوضع بذلك
المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث وهو كون الجسم بحيث يقبل الا
شارة الحسية فهو امر يقتضيه الجسمية الحالة في الهيولى على
ما تقدم وليس مما يتعلق بالطبائع المختلفة فاذن لا وجه لحمل
الوضع ههنا على ذلك المعنى ايضا قال فاذن في طباع الجسم مبدا
استيجاب ذلك وذلك لان وجود العارض للشيء يدل على و
جود سبب يقتضي ذلك العروض والسبب يكون اما خارجا
او غير خارج وفي هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجا لانا
فرضنا خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجا عنه وبقي الجسم وحده
منفك عن هذا العارض فاذن السبب غير خارج وهو يكون
اما امرا مشتركا فيه بين الاجسام كالصورة الجسمية او الهيولى
~~مختلفة يخص كل واحد منها بعض الاجسام كالصورة~~
او امورا مختلفة يخص كل واحد منها بعض الاجسام والا
يقتضي ان يشترك الجميع في اقتضاء الموضع المعين ولكن ذلك
فاذن هي امور مختلفة غير خارجة من الجسم وهي طبائع
الاجسام فاذن في طباع الجسم شيء هو مبدا استيجاب المو
ضع المعين والشكل المعين وانما قال مبدا استيجاب ذلك
ولم يقل مبدا ذلك او مبدا وجوب ذلك لان الحصول

الموضع المعين والشكل المعين بما يزيلهما القسر
كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود الى ما يقتضيه طبعا
منهما عند زوال القسر ولو كان الطباع مبدا لهما او لوجو
د لما عند زوالهما لكنه لما كان مبدا للاستيجاب كان
في جميع الاحوال مستوجبا لهما قوله وللبسيط مكان وا
حد يقتضيه طبعه وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه اما مطلقا
واما بحسب مكانه او لما اتفق وجوده فيه اذا تساوت الجا
ذبات عنه فكل جسم له مكان واحد لما فرغ من بيان ان
كل جسم يقتضي موضعا وشكلا بحسب الطبيعة على الاجمال
شرع في التفصيل وبدا بالموضع واعلم ان الجسم اما بسيط
واما مركب والبسيط لا يمكن ان يقتضي الا مكانا واحدا
لما مضى ولما لم يكن للبسيط جزء الا بعد وجود الكل لم يكن
لمكان جزئه الا كذلك والسبب الذي يقتضي تجزية الممكن
يقتضي تجزية المكان فمكان الجزء مكان الكل واما
المركب فلا مكان يخص به في اصل الابداع لان التركيب
امر يعرض بعد الابداع وايجاد مكانه على سبيل الابداع
قبل التركيب يطلبه المركب اذ لحصل يقتضي وجود الخلاء
حالة الابداع وهو محال وايضا لو طلب البسيط بعد طريان
التركيب عليه ذلك المكان المفروض لوجب خلو مكانه

وهو محال وايضا لما كان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود
الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زايد على ما كان للبسائط
فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسائط بعينها ولذلك
لم يتعرض الشيخ لذكر اصل امكنتها وذكر وجه تعينها وتقريره
ان المركب اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقية بالطبع
او لا يكون والثاني لا يخلو اما ان يكون الاجزاء التي تركب منها
في جهة واحدة كالماء والارض مثلا غالبة على الباقية
وحينئذ يكون تلك الاجزاء معا غالبة يجب طلب جهة المكان
او لا يكون فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلثة اقسام ومكان
القسم الاول ما يقتضيه الغالب في المركب مطلقا ومكان
القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه اذ لا غالب
فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور ومكان القسم
الثالث وهو الذي لا يغلب فيه جزء لا على الاطلاق ولا
مع القيد بالاعتبار المذكور فهو ما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك
عند تساوي الجاذبات فيه عن المكان الذي اتفق فيه
فان ذلك يقتضي بقاءه ثم كالحديدة التي تجذبها قطع
متساوية من المغناطيس عن جوانبها وفي بعض النسخ اذا
تساوت الجاذبات عنه وبيانه ان الجزء بين المتساويين من
النار والارض مثلا اذا تركبا على وجه يكون كل جزء منهما

يلي مكانه فانهما يتفرقان و يقصد كل جزء مكانه ان لم
يكن مانع عن ذلك واما ان تركبا على وجه يكون كل
جزء منهما يلي مكان صاحبه فانهما يتجاذبان ويتفقان
بالحركة هناك فالوقوف في مكان التركيب انما يكون
اذا تساوت الجاذبات عن المركب والرواية الاولى احسن لان
تقدير الاخيرة كان يجب ان يقول منه وعند تحصل من
جميع ذلك انقسام الجسم الى اربعة اقسام واحد بسيط وثلثة
مركبة وتعين مكان كل واحد منها بحسب الطبع او التركيب
فظهر ان كل جسم من شانه ان يكون في مكان فله مكان
واحد وانما حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه

قوله ويجب ان يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط

مستديرا والا لاختلفت هيئاته في مادة واحدة عن قوة
واحدة ولما فرغ من بيان تفصيل المكان شرع في الشكل
واقتصر على البسيط الذي يجب ان يكون شكله مستديرا
لكون المقتضي لذلك وهو الطبيعة واحدا وكون القابل واحدا
حدا وامتنع ان يكون تاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد
مختلفا ولم يذكر اشكال المركبات لانها تختلف اختلاف
انواع النبات والحيوان والكلام في ذلك يستدعي بسطا
فهو بمباحث التركيب اليق فان قيل ان كانت الاماكن

المختلفة للبسايط دالة على اختلاف طبايعها فلتكن
الاشكال المتشابهة دالة على اشتراكها في طبيعة واحدة
قلنا علل المعلولات المختلفة للبسايط دالة على اختلاف
طبايعها فليكن الاشكال المتشابهة دالة على اشتراكها
في طبيعة واحدة قلنا علل المعلولات المختلفة يجب ان تكون
مختلفة اما علل المتشابهة لا يجب ان يكون متشابهة
لان العلل المختلفة قد يكون متشابهة المعلولات فان
قيل يلزم على ذلك ان الاشكال كما يمكن استنادها الى
الطبايع المختلفة يمكن استنادها ايضا الى الجسمية المشترك
فيها قلنا انها من حيث هي مطلقة كذلك اما من حيث هي
متعينة متاخرة عن المقادير التي تختلف باختلاف
الطبايع ولذلك كانت مستندة الى الطبايع ولقايل ان
يقول فما بال اجزاء الارض ليست مستديرة مع انها بسيطة
والقول بان استدارتها زايلة بالقسر ويبوستها مانعة
من العود اليها يقتضي ان تكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء
ولما يمنع من حصول ذلك الشيء والجواب ان ذلك
انما وقع بالعرض فان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا
واقتضت كيفية حافظة للشكل فاقتضاؤها لتلك
الكيفية لا يخالف اقتضاءها الشكل بل هو مؤكد له لو

خليت وطبيعتها لكن القاسر لما ازال الشكل ولم يزل
الكيفية الحافظة للشكل القسري لا جرم صارت مانعة عن العود
الى الشكل الطبيعي بالعرض وانما عرض ذلك لزوالها عن الحالة
الطبيعية من وجه وبقائها عليها من وجه واعترض
الفاضل الشارح بان الفلك عندكم لا يقتضي وضعا
معينا مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق فلم لا يجوز ان
يكون الاجسام لا تقتضي مواضع واشكالا متعينة
مع استحالة خلوها عنهما والجواب ان الفلك مع قطع النظر
عن غيره لا يوجب الوضع الذي هو هيئة بسبب نسبة الا
جزاء الى الغير اصلا لا مطلقا ولا معينا فلذلك حكمنا بانه
لا يقتضي وضعا معينا والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضي
مكانا وشكلا معينين ولذلك حكمنا بذلك واعترض
ايضا بان متممات الافلاك والنقر التي تركز فيها الت
داوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل
لما يقتضيه الاستدارة وانتم لا تجوزون حصول ذلك
بالقسر وبان القوة المصورة ان كانت بسيطة فمحلها
اما بسيط واما مركب والاول يقتضي ان يكون شكل الحيوان
كرة والثاني يقتضي ان يكون مجموع كرات بعدد البسايط
التي في المحل المركب وان كانت مركبة من قوى فان كان

تلك القوى في محل واحد وكان البعض يمنع البعض عن مقتضاه
الاستدارة فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع بسايط الاجسام
ما يمنعها عن ذلك وان كانت في محال مختلفة كان الحيوان
ايضا مجموع كمالات والجواب عن الاول ان اتصال الصور الكمالية
ببعض البسايط في فطرتها الاولى لاسباب تعود الى العلل الفاعلية
في الفطرة الثانية غير ممتنع كما ان اتصالها ببعض المركبات
لاسباب تعود الى العلل القابلية في الفطرة الثانية
غير ممتنع فان الكائن نباتا او حيوانا في هذه الفطرة انما
تتصل به صورة كمالية نباتية او حيوانية مع بقاء صور
اجزائه العنصرية بحسب مزاجه كذلك لا يبعد ان يتصل
في الفطرة الاولى ببعض الافلاك المستديرة صورة كمالية
يفرز من ذلك الفلك كرة يختص بها هي فلك خارج المركز
او تدوير او كوكب مع بقاء الصورة الاولى المتصلة بجميع
اجزاء الفلك الاول فيها ويكون ذلك بحسب امر في العلة
المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك ان يبقى
من الفلك الاول متمم او نقرة مصورة بالصورة الاولى
فقط على ما يشهد به علم الهيئة وعن الثاني ان القوة
المصورة على تقدير بساطتها وتركب محلها او على تقدير
تركبها وتعلق اجزائها باجزاء المحل لا يقتضي كون الحيوان

مجموع كمالات لان حكم الشيء حال الانفراد لا يكون حكمه حال
التركب مع الغير ونحن ما ادعينا الا ان القوة الواحدة في المحل
المتشابه يفعل فعلا متشابها ولم يلزم من ذلك انها تفعل في اجزاء
المحل المختلف فعلها في المحل المتشابه لان المنفعل منها ليست
هي الاجزاء افرادا بل المركب الذي هو المحل وكذلك لم يلزم ان القوة
المركبة يفعل فعل بسايطها لان المجموع فاعل واحد كثير الالات
بحسب البسايط التي هي كالالات لها ليس عدة فاعلين متشابهي
الافعال **تنبيه** الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به
ويحس به الممانع ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه
وفي بعض النسخ وان تمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه يريد
الميل وبيان احواله والميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا
ومحرك الجسم انما يحرك بتوسطه وسبب احتياجه الى ذلك
ان الحركة لا تخلو عن حد ما من السرعة والبطء لان كل ما يقع
في شيء ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كان او غيرها وفي زمان
ما وقد يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة بزمان اقل من ذلك
الزمان فيكون الحركة اسرع من الاولى وباكثر منه فيكون ابطاء
منها فاذن الحركة لا تنفك عن حد ما من البطء والسرعة
والمراد من السرعة والبطء هو شيء واحد بالذات وهو كيفية
قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة

لما نما هو سرعة بالقياس الى شيء هو بعينه بطوء بالقياس الى
آخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية
وكانت الطبيعة التي هي مبداء الحركة مما لا يقبل الشدة
والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف
اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها دون ما عداها
ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت ولا لامر يشتد ويضعف بحسب
اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف
اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء
او انتفاشها او غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه الحركة
من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت
بحسب الحركة وهذا الامر محسوس في الحركة الاينية بحسه
المانع ويوجد مع عدم الحركة كما يجده الانسان من الزق
المنفوخ فيما اذا حبسه بيده تحت الماء وكما يجد من الحجر اذا
سكنه في الهواء فالشيخ اشار الى وجوده بقوله الجسم له
حال تحركه ميل ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوسا بل
اشار الى كونه محسوسا بقوله ويحس المانع واشار الى كونه قابلا
للشدة والضعف بقوله ولن يتمكن من المنع الا ويضعف
ذلك فيه اي يضعف بالقياس الى قوة المانع واما بالزيادة
حتى يكون قوله وان تمكن من المنع اشارة الى امكان وجوده

ولا احساس به عند عدم الحركة وذلك تمايز عن مغايرة
للحركة وقوله الا فيما يضعف ذلك فيه اشارة الى انه
قابل للشدة والضعف قوله وقد يكون من طباعه وقد يحدث
فيه من تاثير غيره فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان يعود
انبعاثه كابطال الحرارة العرضية التي يحيل اليها الماء
للبرودة المنبعثة عن طباعه الى ان تزول هذه لما كان الميل
هو السبب القريب للحركة وهو كونه آلة لها بوجه ما كان منقسما
الى اقسامها ففيه ما يحدث من طباع المتحرك وينقسم الى ما
يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدثه
النفس كميل النبات عند تبرزه من الارض ومثل الحيوان عند
انبعاثه الارادي الى جهته ومنه ما يحدث من تاثير قاسر
خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس
يختلف الاجسام في قبوله والامتناع عن ذلك بحسب الامور
الذاتية وغيرها فالاختلاف الذاتي هو الذي يكون بحسب قوة
الميل الطباعي وضعفه وهو ان يكون الاقوى بحسب
الطبع كالحجر العظيم اكثر امتناعا من قبول القسري والاضعف
اقل امتناعا وما عدا هذا الاختلاف يكون بالاسباب الخا
رجة وذلك كالكون الاضعف اكثر امتناعا اما لعدم
تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع

الموانع كالتبتة او لتخلخله الذي لاجله يتطرق اليه
الموانع بسهولة كالريشة او لغير ذلك ولما كان الميل القسري
الغريب بالحركة وكان من الممتنع ان يتحرك الجسم حركتين
مختلفتين معا بالذات لان الحركة الواحدة تقتضي توجها الى
مقصد ما وتلزمه عدم التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان
المختلفتان معا يلزمهما التوجه وعدمه الى كل واحد من
المقصدين معا ويمتنع ان يقتضي الشيء شيئا وعدمه معا
وكان من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد
بالفعل نعم كما يجوز ان يجتمع في جسم حركتان احديهما بالذات
والاخرى بالعرض كحركة الشخص في سفينة بنفسه بالذات
وبحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز ان يوجد ميلان في حجر
يحمله انسان يمشي فانه يحس بثقله وهو ميله بالذات
بخرق الهواء منه وهو ميله بالعرض الذي هو للانسان بالذات
فاذا طرى على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري وهما
متنافيان اعني القاسر والطبيعة فان غلب القاسر صارت
الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم
ياخذ الموانع الخارجية والطبيعة معا في افنائه قليلا قليلا
ويقوى الطبيعة بحسب ذلك وياخذ الميل القسري
في الانتقاص وقوة الطبيعة في الازدياد الى ان يقاوم

الطبيعة الباقي من الميل القسري فيبقى الجسم عديم الميل ثم
تجدد الطبيعة ميلها مشوبا باثار الضعف الباقية فيها
ويشتد الميل بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة
والميل القسري قريبا من الامتزاج الحادث بين الكيفيات
المتضادة واذ تقرر ذلك فنقول قول الشيخ وقد يكون من طباعه
اشارة الى الميلين الطبيعي والنفساني وقوله وقد يحدث
فيه من تاثير غيره اشارة الى القسري قوله فيبطل المنبعث
عن طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه اشارة الى امتناع اجتماع
الميلين وابطال القسري للطبيعي وعوده عند زوال القسري
كما نشاهد في الحجر المرمي حالتي صعوده وهبوطه وتمثل
في حل ذلك بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضية التي
البسها الماء ليتحصل كيفية التقاوم المذكور فانه لا يجتمع
في الماء حرارة وبرودة بل يكون ابدا متكيفا بكيفية متو
سطة بين غايتي الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية
تارة اميل الى هذه ويسمى حارة وتارة اميل الى تلك ويسمى
برودة وتارة متوسطة بينهما ولا يسمى باسمهما وذلك بحسب
تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة المبردة كذلك ههنا
لا يجتمع في الجسم ميلان بل يكون ابدا ذا حال بين الميل
القسري الشديد والطبيعي الشديد تارة يسمى بالميل المنسوب

الى القسر وتارة بالمنسوب الى الطبع وتارة بعد مهما معاودة
بحسب تفاعل الميل القسري والطبيعة وكما كان فعل الطبيعة
المائية عند وجود العرض الذي يقتضيه وهو البرودة حفظها
وعند وجود ما يضاده كالحرارة افناءه وعند الخلو عنهما
ايجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة في الجسم ما دام مقارنا
لحيزه عند وجود الميل المنبعث عنها حفظه وعند وجود
ميل غريب يخالفه افناؤه وعند خلو الجسم عن الميل ايجاد الميل
الطبيعي هذا ما ينبغي أن يتحقق ليندفع الاشكالات التي
تورد في هذا الموضع كما يقال لولا اجتماع الميلين لكان الحجران
المتساويان اللذان يرميهما قوي وضعيف متساويين في الصعود
ولكان وقوف حبل يجاذب طرفاه بقوتين متساويين ممتنعا
قوله وانما يكون الميل الطبيعي لا محالة متوجها بتوجهها
الطبع لما كانت الجهات بالطبع اما فوق واما تحت فالميل
الطبيعي اما يتوجه الفوق وهو الخفة واما يتوجه التحت
وهو الثقل وهما بسيطان مما يقتضيه النفوس النباتية
والحيوانية يكون حركاتها وجهات حركاتها قوله فاذا
كان الجسم في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل لاستحالة أن
يميل بطبعه اليه لا عنه ه لما كان الميل الطبيعي الى جهة
انما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعي وهو حاد عن

طبيعي كالحركة وجب انعدامه عند العود اليه وهو حال
السكون بالطبع فان الواصل الى المكان الطبيعي يجب أن يبطل
ميله اليه ولم يكن له ميل عنه فاذن هو عديم الميل واعترض
الفاضل الشارح على ذلك بان الحجر اذا وضع اليد تحته وهو على
الارض فقد يحس ميله واجاب عنه بانه انما يكون في مكانه
الطبيعي حين يكون في مركز العالم والحق في ذلك ان المكان الطبيعي
للارض ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة ما ولا لا بد في
من الارض في المكان الطبيعي بل كونها في مكانها الطبيعي
هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والحجر المنفصل
عنها بالفعل ما دام منفصلا فهو ليس في مكانه الطبيعي لان
مكانه ليس جزءا من ذلك المكان واذا صار متصلا بها بالفعل
انعدم ميله وصار مكانه جزءا من مكانها قوله وكلما كان
الميل الطبيعي اقوى كان امنع لجسميته عن قبول الميل القسري
وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ لما ذكر الميلين
اعني القسري وغيره وبين امتناع اجتماعهما وبين حال
الطبيعي منهما اذا اراد أن يبين حالهما عند تعارض السببين
فاشار الى الاختلاف الذاتي المذكور لبناء ما يجيء من الكلام
عليه واشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ
الى الحال الحادثة عند تفاوت السببين كما قررناه اشارة

الجسم الذي لا ميل له بالقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلا ما
قسريا يتحرك به وبالجملة لا يتحرك قسريا والا فليتحرك
قسرا في زمان ما مسافة ما وليتحرك مثلا في تلك المسافة
آخر فيه ميل ما وممانعة فبين انه يتحرك ها في زمان اطول
وليكن ميل اضعف من ذلك الميل يقتضي في مثل ذلك الزمان
من ذلك المحرك مسافة نسبتها الى المسافة الاولى نسبة
زماني ذي الميل الاول وعديم الميل فيكون في مثل زمان عديم
الميل يتحرك بالقسر مثل مسافته فيكون حركتا مستويين
ذي ممانع وغير ذي ممانع فيه متساويتين لا تحال في السرعة
والبطوء هذا محال ه بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية
لا يخلو عن مبدا ميل ما بالطبع وقبل الخوض فيه نقول قد ذكرنا
ان الحركة لا بد لها من ثلثة اشياء مسافة وزمان وحد
معين من السرعة والبطوء فنقول هما اذا اتفق كل واحد
من هذه الثلثة ولتختلف الباقيان فقد يعرض بين المختلفين
تناسب ما وبيانه بالتفصيل ان المتحرك بالحد الواحد
من السرعة والبطوء يقطع مسافة طويلة في زمان طويل و
قصيرة فيكون نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان
الى الزمان على التساوي والمتحرك في المسافة الواحدة يقطعها
بحد اسرع في زمان اقصر وبحد ابطأ في زمان اطول فيكون نسبة

السرعة الى البطوء كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل
والمتحرك في الزمان الواحد يقطع بحد اسرع مسافة اطول
وبحد ابطأ مسافة اقصر فيكون نسبة السرعة الى البطوء
كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة فتبين من ذلك ان
الطول في المسافة والقصر في الزمان بازاء السرعة ومقابلهما
بازاء البطوء واعلم انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها
تستدعي شيئا من الزمان والمسافة وبسبب السرعة والبطوء
تستدعي شيئا آخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد لا
على حد ما منهما فهي مفردة غير موجودة فما لا وجود له لا
يستدعي شيئا اصلا والحركة تنقسم الى نفسانية وغير نفسانية
والنفسانية يحدد النفس لها من السرعة والبطوء المختلفين
لها بحسب الملائمة وينبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل
تحصل الحركة السريعة او البطيئة واما غير النفسانية التي
مبداها طبيعة او قسر فيحتاج الى ما يحددها لها لانها
اذ لا تشعر بالملائمة وغيرها فهي بحسب ذاتها يكاد
يحصل في غير زمان لو امكن واذ لم يمكن ذلك فاحتاجت
الى ما يحدد ميلا يقتضيها وحالا يحدد لها ذلك ولا يتصور
الا عند تعاوق بين المحرك وغيره فيما يصدر عنهما وذلك
لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت و

اذا فرض على انحاء ما يمكن ان يكون لا تقع اينية بسببه تفاوت
والميل في ذاته مختلف فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل
وما يتبعه اعني الحد المذكور من السرعة والبطوء يكون بشيء
آخر اما خارج عن المتحرك او غير خارج وهو الذي يسمونه
المعاوق فاما الذي من خارج ذاته فهو كاختلاف قوام ما
يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة والغلظ واما الذي
ليس من خارج فهو لا يمكن ان يعاوق في الحركة الطبيعية لان
ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي شيئا ويقتضي ما يعوقه عن مقتضاه
ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس
اللتان هما مبدأ الميل الطبيعي فاذن يلزم من ارتفاع
هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة
والبطوء من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك
استدلت الحكماء باحوال العادمين للحركتين تارة على امتناع
عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة
على وجوب وجود معاوق داخلي فاثبتوا مبدأ ميل طبيعي
في الاجسام التي يجوز ان تحرك قسرا وهي مسئلتا هذه
وجه الاستدلال في المسئلتين ان اختلاف المعاوقة
لما كانت مقتضية لاختلاف السرعة والبطوء وكانت المعاوقة
القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطوء وكانت نسبة

المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة كنسبة المسافة الى
المسافة فيهما على التكافؤ اعني القلة في احديهما بازاء الكثرة
في الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي اعني القلة
بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة واذا ثبت ذلك فليفرض
متحركا عديم المعاوقة يقطع مسافة ما في زمان وآخر
مع معاوقة ما يقطعها ويكون لا محالة في زمان اكثر و
ثالث مع معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين فهو لا
محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة ويلزم
من ذلك الخلف لتساوي وجود المعاوقة وعدمها الا ان
تجعل حركة عديم المعاوقة لا في زمان بل في آن لا ينقسم وهو
ايضا محال لما مر هذا تقرير مقاصدهم في هذا الباب وقد اعترض
على ذلك طائفة من المتأخرين كالشيخ ابي البركات البغدادي
وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو ان الحركة بنفسها تستدعي
زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فيجتمعا في واجدة المعاوقة
ويختص باحدهما فاقدها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف
في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها
وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب
ذلك اليه ولا يلزم على ذلك الخلف والمحال المذكوران و
اقول الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي زمانا لانها لو فرضت

لا مع حدٍ من السرعة والبطوء في زمان كانت بحيث اذا وضع
وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او ضعفه كانت لا محالة
ابطأ او اسرع من المفروضة وكانت مع حدٍ من السرعة
والبطوء حين فرضناها لا مع حدٍ منهما هذا خلف ولنرجع
الى المتن فالدعوى المذكورة في الكتاب ان الجسم الذي لا مبدأ
ميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر والبرهان انه
ان امكن فليتحرك مع عدم مبدا الميل الذي هو المعاوق
الداخلي مسافة ما في زمان وليتحرك مثلاً في تلك المسافة
جسم آخر فيه مبداء ميل ومعاوقة ما وظاهر انه يتحركها في
زمان اطول وليكن جسم ثالث فيه مبداء معاوقة اقل على
نسبة تقتضي ان يقطع في ذلك الزمان عن ذلك المتحرك
اطول من المسافة الاولى على نسبة زماني ذي الميل الاول
وعديم الميل لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة
القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوي الى الضعيف فيكون
في مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافته لان مع وحدة
المتحرك يكون نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة
فيلزم الخلف واما الحال بسبب الزمان فنذكره من بعد
الفاضل الشارح بعد ذلك بان نسبة اثر المؤثر الضعيف
الى اثر القوي بعينها لا يكون كنسبتهما قال فان قيل قوى

الجسم تنقسم بانقسامه قلنا لعل القوة المؤثرة انما تحصل
عند اجتماع الاجزاء ولا توزيع عليها بل تنعدم عند التجزية
وايضا فان دل ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق
فقد دل ايضا على احتياج الطبيعية اليه واعاد ما ذكره بعينه
ثم قال ويلزم منه ان يكون في الاجسام الطبيعية مبدآن
متخالفين يعوق كل واحد منهما الآخر ثم قال فان قلتم معاوقة
الهواء كافية هناك قلنا فليكن ايضا كافية في القسرية ثم قال
ويلزم من ذلك بعينه ان يكون في الفلك ايضا معاوق لانه
يستمر في الجميع واللوازم محالات والجواب عن الاول ان من
القوى الجسمانية ما يحل في موادها وتنقسم بانقسامها
فيتساوى على الجزء الكل منها وهي كالصور والطبائع ومنها
ما يحل في جملة منها ولا تنقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية
فان الجزء من الحيوان لا يكون حيوانا وما نحن فيه
من الصنف الاول والاعتراض بالممنوع من التاثير بسبب
الصغر غير وارد لانه بسبب مانع خارجي وقد اشترط في
المذكور عدم الموانع الخارجية وعن الثاني انا حكمنا
باحتياج الحركة الطبيعية ايضا الى معاوق ولم يلزم
المذكورة ان يكون المعاوق داخل الجسم البتة بل هو محال في
الطبيعية كما مر فهو هناك من خارجه فاذن معاوقة

القوام كافية هناك واما في القسرية فلانّ الحجة بعينها
قائمة مع فرض التساوي في القوام واما الفلكيات فلانه يلحقها
ذلك لما بيّنّا من الفرق **تذكير** يجب ان تتذكر هنا
انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان يقع فيه حركة ما لا ميل
له ولا يكون له نسبة الى زمان حركة ذي ميل لو كان زمان
لا ينقسم لما كان له الى الزمان المنقسم نسبة كما لا نسبة
للنقطة الى الخط وحينئذ ان كانت حركة عديم الميل واقعة
فيه وحركة ذي الميل في الزمان المنقسم لما تمت هذه الحجة
لانها مبنية على التناسب **وهم وتنبيه** ولعلك
تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع او وضع ولا شكل
من ذاته بل يجوز ان يكون من الاجسام ما يتفق له في ابتداء
حدوثه من محدثه او يتفق له من اسباب خارجة لا يعرى
من تعاورها اياه وضع او شكل صار اولى به كما يعرض
لكل مدرة ان يصير مكانها مختصا بطبعها عما دون مكان
الاخرى بسبب غير ذاتها وان كان بمعاونة من ذاتها ثم
لا ينفك مع تخلل في احوالها عن مكان طبيعي جزئي محقق
لها لا استحقاقا مطلقا وكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا
وان لم يكن طبيعيا لا ينفك عنه وان لم يكن استحقاقا مطلقا
وكذلك الكلام في التشكل لكنك يجب ان تعلم اولا ان كل

في ابتداء حدوثه

شيء فقد يمكن فرضه مبرأ عن اللواحق الغريبة الغير المقومة
لماهيته او وجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر هل يلزمه
وضع وشكل واما المحدث فانه لن يخصص ذات الجسم عند
الحدوث بمكان دون مكان الا لاستحقاق بوجه ما من
طبيعته او لداع مخصص او اتفاقا فان كان لاستحقاق
ذلك وان كان لداع عن سبب غير الاستحقاق فهو احد اللواحق
الغير المقومة وقد نقضناها عن الجسم وان كان اتفاقا
فالاتفاق لاحق غريب وستعلم ان الاتفاق يستند الى
اسباب غريبة ه قد مر بيان ان الجسم يقتضي بالطبع موضعا
وشكلا معينا وهذا الوهم تشكك في ذلك وانما اخره
الى هذا الموضع لانه لما ذكر استيجاب الجسم للموضع والشكل اراد
ان يذكر الامور الطبيعية معا فذكر الميل عقيبه ثم لما
فرغ من ذلك عاد الى ذكر الاشكال على حكمه الاول وتقريره
بحسب ما في الكتاب ان يقال ليس يجب ان يكون ذات كل جسم
هي المقتضية لان يكون في موضع او وضع وشكل والوضع ها
هنا ليس بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور وانما قال موضع او و
ضع ليكون الحكم كليا ولم يورد مع الشكل لفظة او لانه ي
عم الاجسام كلها قال وذلك لان من الجائز ان يخصص
محدث الاجسام كل جسم في ابتداء حدوثه بمكان او وضع و

على سبيل الاتفاق او لاجل اسباب خارجة اتفاقية لا تعرى
الجسم عنها كارادة المحدث او مصلحة ذلك الجسم او ترتيب
نظام للاجسام كلها ثم صار ذلك المكان او الشكل بعد الحصول
اولى بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده كما مر
في المنطق ثم لم ينتقل بعد الحدوث مما انتقل منها الا بسبب ناقل
عما كان عليه الى موضع او شكل خصصه الناقل به وذلك
كما يعرض لكل مدرة من الارض ان يصير مكانها الجزوي مخصصا
بطلبا عما دون مكان مدرة اخرى بسبب غير ذاتها وهو بأن يوجب
انفصاله عن الارض وحصوله في موضعه على ما هو عليه وان كان
ذلك بمعونة ذاتها لا انها لو لم تكن قابلة للفصل في ذاتها لما
امكن لذلك السبب ان يفصلها من الارض ثم ان تلك المدرة
مع اختلاف احوالها لا ينفك عن مكان طبيعي جزوي
يختص بها لاجل استحقاق طبيعتها فانه لا يجوز ان يكون المكان
بتمامه عن فيه كذلك اى يكون المكان المطلق وان لم يكن
لكل جسم طبيعيا فهو غير منفك عنه لاجل الاستحقاق
المذكور مطلقا بل بحسب الامور المذكورة وكذلك الشكل فهذا
تقرير الوهم والتنبيه على الجواب بان كل شئ فقد يمكن
منفردا عن كل ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته وجوده
فافرض كل جسم كذلك وانظر فتجده محتاجا الى وضع

معين وشكل معين ويلزمك ان تحكم بانه لذاته يقتضيهما
واما ما قال كل جسم لم يذكر الموضع واقتصر على الوضع لان
الموضع يختلف باختلاف الاجسام وليس مما يلزمه لجسميته
ثم قال واما المحدث وقد خصه بالذكر لامكان ان يقع
به الشك فانه لن يخص الجسم بمكان دون مكان الا لترجح
يرجع اما الى الجسم كاستحقاق بوجه ما لبعض الامكنة
والاشكال دون غيرها من طبعه واما الى المحدث كالترجح المخصص
واما الى غيرهما كالاتفاق والاول هو المطلوب والثاني والثالث
من اللواحق الغريبة التي اشترطنا قطع النظر عنها واشار مع
ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن به انه لا يستند الى سبب
بل هو الذي يستند الى سبب غريب يندر وجوده ويتخلف
له فينسب الى الاتفاق وستعلم ان كل ممكن فله سبب ٥

اشارة الجسم اذا وجد على حال غير ملايمة من طباعه
فحصوله عليها من الامور الامكانية وبعلل غلبة وبحال
التبدل فيها من طباعه الالمانع واذا كانت هذه الحال في
الموضع والوضع امكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع
فكان فيه ميل الى احوال الجسم لا يخلو اما ان يجب بحسب طبعه
او لا يجب بل يمكن والواجب بحسب طبعه لا يمكن ان
يتبدل وغير الواجب اما يحصل من الجسم بسبب علل فا

ولم يقل بجسم مطلقا ليكون الحكم كليا مناقضا للتشكيك ولما قال كل جسم

الفصل ٢ في ان كل جسم خارج عن مكانه الطبيعي فله ميل طبيعي ٥

يقتضيها وتلك الاحوال قابلة للترك والزوال بالنظر الى
طباع الجسم وليست بقابلة لهما بالنظر الى عللها ما دامت
بعينها عن التبدل والزوال فاذا كانت الحال في الموضع والوضع
هذه امكن انتقال الجسم عنهما باعتبار طبعه فامكن ان يزيله
قاسر عن ذلك الموضع والوضع مكان في ذلك الجسم مبدأ
ميل بالجهة المذكورة واعلم ان حصول كليات الاجسام في
مواضعها الطبيعية واجب لعلل تقتضيها الاصول فانتقالها
عنها غير ممكن واما جزئيات العناصر فحصولها في اماكنها
الجزئية غير واجب ولذلك كان انتقالها عنها ممكنا بل
واقعا والوضع بمعنى المقولة للفلك غير واجب فزواله عنه
ممكن وهذا اصل مفيد في نفسه ويبتني عليه ما يتلوه

اشارة الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه التي
تفرض اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض فلا
شيء من ذلك واجبا للشيء منها فهي لعلة والنقلة عنها
جائزة فالميل في طباعها واجب وكذلك يجب ان يكون فيها
من تبدل الوضع نعت الموضع وكذلك على الاستدارة ففيه
ميل مستدير فيه باثبات مبدأ ميل مستدير في المحدد للجهات
فقال ليس بعض اجزائه التي تفرض لانه قد عرض فيما مضى
ما يدل على امتناع ان يكون للمحدد للجهات اجزاء بالفعل لكن

اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة يعلم ان الوضع الذي
هو ممكن له هو الهيئة التي تعرض بحسب نسب اجزائه الى ما
داخل فيه وهو محاذاتها له والى الجهة ان هذا الوضع انما يعرض
لتأثير غريب فاذن ليس بواجب بحسب طباعه فهي بعلة لما
والنقلة عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وهو المستدير لا
المستقيم واعلم ان وجود مبدأ ميل مستدير في جرم بسيط
على امتناع وجود ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه لا
يمكن ان يعوق عن الحركة المستديرة من خارج الا ان [illegible]
يمتنع وجوده عند المحدد فوجود مبدأ الميل وعدم العائق
يدلان على وجود ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة الا
ان الشيخ لم يتعرض لذلك في هذا الموضع وسيشير اليه في
موضع اليق به والفاضل الشارح اورد ههنا حجة من نفسه
وهي ان محدد الجهات بسيط لان المركب يصح عليه الانحلال
وينعكس هذه القضية الى قولنا وما لا يصح عليه الانحلال
فليس بمركب ومحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال ثم اضاف
الى هذه الصغرى قوله وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة
لتشابه اجزائه في الماهية ثم قال وكلما يصح عليه الحركة
ففيه ميل ثم اعترض على ذلك بان الامكان اما ان يكون
بحسب ذات الشيء فقط واما ان يكون بحسب حصول الاستعداد

الثاني والاول لا يوجب وجود الحركة المستديرة لانّ امكان
احتراق القطن لا يقتضي حصول الاحتراق فيه والثاني غير
معلوم لانّ العلم به يتوقف على العلم بانّ فيه مبدأ ميل مستدير
واعترض ايضا بانّ العناصر بسيطة فاذن يجب ان تتحرك على
الاستدارة واعترض ايضا بانّ الاجزاء التي بمقعر الفلك وعليها
كسائر الاجزاء التي لا تتعدد عليها فيما لا يتناهى فلو لم يكن ثمّة
اجزائه صحّة الحركة عليه لم يصح حركته بحركات مختلفة
غير متناهية ولا يكون لها ميول لا تتناهى بحسبها واورد اعترا
ضات اخر بعضها في حكم المكررة وبعضها بجدا عما يحقق من الا
صول المذكورة واقول في الجواب عن الاول انّ الامكان بحسب ذات
الشيء يكفي في هذا المطلوب لانّه مع ذلك الامكان وقطع
النظر عن الموانع الغريبة يمكن ومن التحريك القسري المقتضي
لوجود الميل بالطبع وعن الثاني انّ العناصر ليس فيها مبدأ ميل
مستدير لمانع ذاتي غير غريب وهو وجود الميل المستقيم فيها
ولما كانت الحركة المستقيمة من محدّد الجهات ممتنعة لم
يكن هناك مانع ذاتي عن الحركة المستديرة واما ثالث هذه
الموانع فهذا لانّ الحركات البسيطة منحصرة في ثلثة
حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه والمتولدات البسيطة
ثلثة اثنان مستقيمان وواحد مستدير وعن الثالث

انّ اختصاص احد الاوضاع الفلكية بان يستدير عليه
الفلك من سائرها يجب ان يكون بحسب مخصص عائد الى حركة
اذ المتحرك بسيط فهذا حكم يوجبه العقل وان لم يعرف وجه
التخصيص بالتفصيل ولما وجدنا متحركا على وضع ما حكمنا بوجود
ذلك المخصص بالاجمال وحكمنا بانّ ذلك المخصص يجب تعيينه
ان يكون مانعا عن الاستدارة على سائر الاوضاع لامتناع
وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد **تنبيه**
وانت تعلم انّ هذا التبدّل الممكن ليس يكون بحسب حال
الاجزاء بعضها عند بعض بل بحسب نسبتها اما الى شيء من
خارج واما الى شيء من داخل واذا كان ذلك الجسم اولا
ليس فيما يحدّد جهته ووضعه بمحدّد من خارج محيط
بقي ان يكون بحسب جسم من داخله معناه ما ذكرناه مرارا
وهو انّ الوضع المتبدّل باي معنى هو **تنبيه**
وانت تعلم انّ تبدّل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن
وللمتحرك يجب ان يكون الساكن عنده تبدّل نسبته محدّد الجهات
يكون عند المتحرك كفلك من الافلاك المتحركة بحركة
على تقدير كونه متحركا ولكن لا على الاطلاق بل بشرط ان
يخالفه في شيء من الحركة او القطبين او المركز اما اذا توافقا
في الجميع فلا ويكون عند الساكن كالافلاك على تقدير كونه

نعم الطرف الذي يعرض ... امور لطبيعة

وكيفية تبدل وضع فضلا ان
كل ذلك على جسم واحد ... فيما كسب
وذلك التبدل عنده ه

محدد الجهات متحركا على الاطلاق ولا يكون على تقدير
كونه ساكنا البتة ولما اثبت ان مكان محدد الجهات
فاذن لا يتبدل نسبته لا يجب عند متحرك على الاطلاق
بل يجب بشرط ما ويجب عند ساكن على الاطلاق **اشارة**
الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل ان يتكون جسما
آخر يكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم
مكانا يخصه ويكون احد المكانين خارجا عن الآخر فان
كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب له
اقتضى تكونه مستقيما الى المكان الذي يخصها وان كان
في المكان الذي لا يخصها فقد كان زاحم قبل لبس هذه
الصورة ما هذا المكان مكانه فزحمه مجوهر متمكن هذا
المكان بالطبع قابل للتنقل من مكانه فهو مما فيه ميل مستقيم
فكل كائن وفاسد ففيه ميل مستقيم ؞ يريد بيان ان
كل ما يحدث عليه الكون والفساد ففيه مبدأ ميل مستقيم
الكون والفساد هما حدوث صورة وزوال اخرى عند
تبدل الصور المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة ويجيء
بيان اثباتهما في جزئيات العناصر وتقرير المطلوب ان
الجسم القابل للكون والفساد يكون قبل الفساد نوعا آخر
وبعد الكون نوعا آخر وكل نوع بسيط يقتضي مكانا خاصا

بحسب طبيعته النوعية على ما مر ويستحيل ان يقتضي بسيطان
مختلفان بالنوع مكانا واحدا وعلى هذه المسئلة بناء
هذا المطلوب وهي في الاجسام المقتضية للحدود المختلفة
ظاهرة فان الميل البسيط يكون اما نحو المكان الطبيعي او نحو
الوضع المطلوب مع ملازمة المكان الطبيعي واما على النحو
الكلي فبيان هذه المسئلة بان يقال الطبايع المختلفة
لا تقتضي من حيث هي متخالفة شيئا واحدا والشيخ عرض
بذلك في قوله لاستحقاق كل جسم مكانا خاصا يخصه ويكون
احد المكانين خارجا عن الآخر ونعود الى تقرير المطلوب
فنقول ثم حال هذا الكائن لا يخلو اما ان يكون بحسب الصورة
الثانية التي هي الكائنة في مكان غريب او لا يكون بل يكون
في مكانها الطبيعي وعلى التقدير الاول يلزم ان يقتضي طبيعة
الكائن ميلا مستقيما الى مكانها الطبيعي وعلى التقدير الثاني
يلزم انه قد كان في هذا المكان قبل لبس هذه الصورة
بحسب صورته الاولى الفاسدة غريبا مزاحما للجسم الذي كان
هذا المكان وانه قد زحمه وغلبه واخرجه من مكانه بالقسر
حينئذ حتى حصل هو في مكانه هذا فاذن الجسم المتمكن في
هذا المكان بالطبع قابل بجوهره للنقل من مكانه ويلزم
من ذلك ان يكون فيه ميل مستقيم والا فكيف يخرجه عنه

قال فجوهر متمكن هذا المكان قابل للنقل ولم ينقل فهذا الحكم
من حيث الشخص لم ينتقل بل انتقل قبل تكونه مما هو من جوهره
ونوعه فقد بان ان كل كائن وفاسد ففيه مبدأ ميل مستقيم

وهم وتنبيه فان تشككت وقلت يكون ذلك
المكون لضيق الجسم الذي انتقل الى صورته بالكون او حيث فقد
لم يعرض له ان يقع خارج مكانه فان اللصوق ليس هو لمكان
بل الجادة الوهم هو ان يقال انتم اوجبتم الانتقال على كل
كائن وفاسد وذلك ليس بواجب لان التكون يمكن ان يقع
على وجه لا يحتاج فيه الى الانتقال وهو ان يكون الجسم الكائن
قبل تكونه ملاصقا للنوع الذي صار منه بعد تكونه كا
لجزء من الماء المماس لسطح الهواء فانه اذا صار هواء صار متصلا
بالهواء فلا يحتاج الى ان ينتقل والتنبيه على الحق بان يقال
اللاصق هو الذي يكون في مكان يجاور مكان الملصوق
ومجاور الشيء غيره فهو لم يكن حينئذ في ذلك المكان فلا بد من
انتقاله اليه واجب وتحقيق ذلك بان يقال مكان اللاصق
اما طبيعي له للكائن او غير طبيعي والقسمة مرددة في
المذكور بعينه عليهما عائد **اشارة** الجسم الذي
في طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيم
لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء وصرفا

الفصل في شك اورده عليه وجوابه ه

الفصل في ... المقصود ... ه

وقد بان ايضا ان المحدد للجهات لا يبدأ مفارقته
لموضعه الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه فهو مما وجوده عن صانعه
بغير بالابداع ليس مما يتكون عن جسم يتقدم اليه او يفسد الى
جسم يتكون عنه بل اذا كان له كون وفساد لعرض عدم واليه
ولهذا فانه لا يتخرق ولا ينمو ولا يستحيل استحالة تؤثر
في الجوهر كتسخن الماء المؤدي الى فساده هذه الاشارة
مشتملة على مسئلتين احدهما كلية والثانية جزئية فالاولى
ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع في طباعه ميلان مستدير
ومستقيم وبرهانها مما مضى وهو ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي
امرين مختلفين وعبر عنه بعبارة تخص هذا الموضع وقوله وهو
لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجيها الى شيء اي بالحركة
المستقيمة وصرفا عنه اي بالمستديرة وعليه سؤال مشهور
وهو ان الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم قد تقتضي الحركة
عند لا حصوله في مكانه وقد تقتضي السكون عند حصوله
فيه فلم لا يجوز ان يقتضي جسم ميله مستقيما عند احدى حا
لتيه وميله مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك لان الطبيعة
الواحدة انما لا تقتضي امرين بانفرادها اما بحسب اعتبار
فقد تقتضي والجواب عنه ان اقتضاء الحركة والسكون شيء
واحد بالحقيقة تقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك الشيء

هو استدعاء المكان الطبيعي فقط فان كان غير حاصل
فذلك الاستدعاء يستلزم حركة محصلة وان كان حاصلا
فهو بعينه يستلزم سكونا ومعناه انه لا يستلزم حركة
فمنعاه ليس شيئا آخر غير ما تقتضيه اولا واما اقتضاء
الحركة المستديرة فمنعاه مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي اذ
قد يوجد احدهما منفكا عن صاحبه وقد يوجد معه وايضا
في الامكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس
في الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة ولذلك
اسندت احدى الحركتين الى الطبيعة بخلاف الاخرى فاذن
ليس مبداهما شيئا واحدا واما المسئلة الجزئية فهي ان محدد
الجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك لوجهين احدهما ان فيه
مبدأ ميل مستديرا فيمتنع ان يكون فيه معه ميل مستقيم والثاني
انه لا مبدأ مفارقة فيه لوضعه ولفظة ايضا في قوله وقد
ايضا يدل على ان الاستدلال بهذا الطريق استدلال ثان وقد
تفرع على هذه المسئلة عدة مسائل الاولى ان محدد الجهات
من موجده انما يكون على سبيل الابداع لا عن شيء لا على سبيل
التكون عن شيء والثانية انه لا يفسد الى شيء آخر فيكون
عنه وكذلك لامتناع الكون والفساد عليه ثم قال بل ان
كان له كون وفساد بعد عدم واليه والغاية فيه ان كون

والفساد عليه ثم قال بل ان كان له كون وفساد بعد عدم واليه و
والغاية قد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفناء
ايضا اى على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود من غير
ان يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعده فبين الشيخ انه
لا يمتنع في هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى
على محدد الجهات بل يمتنع عن اطلاقهما بالمعنى الاول الثالثة
انه لا يجوز الخرق ولا الالتئام عليه وذلك لانهما يستدعيان
حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله هذا و
لا يخرق واشار بلفظة هذا الى قوله لا ميل مستقيم فيه لا
الى قوله لا يكون ولا يفسد فان امتناع الخرق لا يتعلق
بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح الرابعة
انه لا يجوز عليه الحركة الكمية لانها لا توجد الا بعد حركة
الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولا ينمى فان النماء
هو الازدياد الطبيعي للجسم بسبب دخول اجزاء شبيهة
به بالقوة فيه والذبول ضده وكذلك التخلخل والتكاثف
فانهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه او تحليته وعن
بعضه الخامسة انه لا يجوز عليه الحركة الكيفية واشار
اليه بقوله ولا يستحيل ثم قيده بقوله استحالة تؤثر في
الجوهر كتسخن الماء المؤدى الى فساده وكون الهواء منه

سائر الاستحالات جارية عليه بل لان امتناع سائر الا
ستحالات لا يتبين بامتناع الحركة المستقيمة في ظاهر
النظر فاقتصر على ذلك واعرض عما يحتاج فيه الى بيان ابسط
لانه داخل في كلامه بالعرض والغرض من ايراد هذه المسائل
التنبيه على ان محدد الجهات لا يصح ان يوجد عليه من اصناف
الحركات الا الحركة الوضعية وتبين من ذلك ايضا ان الحركة
الاينية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر الذي هو الكون
والفساد بحسب الصور النوعية والحركة والالتيام بحسب الصور
الجسمية عند القائلين بها واقدم من الحركة في الكم والحركة
في الكيف لان امتناع وجود المستقيمة مستلزم لامتناع
وجود كل واحدة من تلك وقد تبين من قبل ان الوضعية
المستديرة اقدم من المستقيمة فاذن صح ان اقدم الحركات
كلها هي الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذ
كورة ثابتة لما يوجد فيه الحركة المستديرة من السماويات
وان لم يتعرض الشيخ لذلك **تنبيه** الاجسام
التي قبلنا نجد فيها قوى محيلة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة
واللذع والتخدير ومثل طعوم وروايح كثيرة ٥ لما تكلم
على الاجسام المطلقة وعلى الاجرام الفلكية اراد ان يتكلم
ايضا على العنصرية مبتدئا بما يصلح لحوادث الكيفيات الاربع

تفعل وتنفعل هذه الاجسام بها ولا توجد خالية عن اجنا
سها وهي اوائل الملموسات ووسم الفصل بالتنبيه لانه
احال بيان ذلك على الاستقراء واعتبار احوالها المدركة بالحس
والتجربة فقوله الاجسام التي قبلنا اي العنصريات وقوله نجد
فيها اي ندرك بالاعتبار والاستقراء وقوله قوى محيلة
نحو الفعل فالقوى قد مر انها مبادي التغيرات وهي بحسب ما
هيأتها قد يكون صورا وقد يكون كيفيات والمراد هاهنا
الكيفيات وتهيئها نحو الفعل هي ان يجعل موضوعها معدة
للفعل فان الفاعل بها هو موضوعها فالقوة المهيئة نحو
الفعل كيفية يصير بها موضوعها معدا للتاثير في شيء آخر
فهي مبدأ للتغير والقوة المهيئة نحو الانفعال كيفية يصير بها
موضوعها معدا للتاثر عن شيء آخر فهي مبدأ للتغير والحرارة
والبرودة كيفيتان ملموستان وقالت القدماء في تعريفها
ان الحرارة كيفية من شانها احداث الخفة والتخلخل و
جمع المتجانسات وتفريق المختلفات اي من المركبات دون
البسائط والبرودة كيفية من شانها ان تفعل مقابلات
هذه الافعال وذهب الشيخ في الشفاء وغيره من الكتب الى ان
المحسوسات لا يجوز ان تعرف بالاقوال الشارحة لان تعريفها
لها لا يمكن ان يشتمل الا على اضافات واعتبارات لازمة

لا يدرك شيء منها على ما هي عليها بالحقيقة فهي لا تفيد في تعريفها
ما يفيد الاحساس بها وذلك هو الحق واما اللذع فقد عرفه
الشيخ في القانون بانه كيفية نفاذة جدا لطيفة يحدث
في الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا
يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما
التخدير فهو تبريد العضو بحيث يصير جوهر الروح الحاملة لقوة
الحس والحركة اليه باردا في مزاجه غليظا في جوهره فلا يستعملها القوى
النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تاثير القوى
النفسانية وظاهر ان هذه الكيفيات فعلية وان اللذع يفعل
ما يفعل بفرط الحرارة المقتضية للنفوذ واللطف وان التخدير يفعل ما
يفعل بفرط البرودة المقتضية لجمود الروح فهما تابعان
للحرارة والبرودة وانما خصهما بالذكر لانهما ابلغ الكيفيات
المنتسبة الى الحرارة والبرودة في بابهما ليقاس بهما ما
يشبههما عليهما واما الطعوم فقد قيل انها تسعة هي الحلاوة
والدسومة والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة
والقبض والتفاهة وانها تحدث من تاثير الحار والبارد
والمتوسط بينهما بحسب الانواع الثلاثة الممكنة فيها على ما
هو المشهور في كتب الطب واما الروائح فكثيرة بحيث لا يحصى
حصرها ولذلك لم يتعرض لها لكنها جميعا فعليات لانها تفعل في

مشعري الذوق والشم عنهما والتاثير في طبايع الممتزجات
تحقق اسناد الجميع الى الكيفيات الاول وانما قال الشيخ
ومثل طعوم وروائح كثيرة ولم يقل ومثل الطعوم والروائح
لان التفاهة من الطعوم لا يحس بتاثيرها في الذوق وقيد
الروائح بالكثرة لانها غير منحصرة قوله ومعنى محسوسة تحت
الانفعال السريع والبطيء مثل الرطوبة واليبوسة واللين و
الصلابة واللزوجة والهشاشة قسم الانفعال الى السريع
والبطيء لئلا يشكل في الصلابة وامثالها في اسنادها
الى الانفعال لانها ليست مما لا ينفعل موضوعه بل هي مما ينفعل
بطيا والرطوبة قد فسرها الشيخ بانها كيفية يقتضي سهولة
التفرق والاتصال والتشكل واليبوسة مما يقابلها ولم يورد ذلك
تعريفا لهما لانه لو اراد التعريف لذكر اولا تعريف الحرارة والبرودة
بل السبب فيه ان الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة ولذلك
لا يطلقون الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء ويكون اليبوسة
بحسب ذلك هي الجفاف وقد طال البحث بين اهل العلم فيه وذكر
الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على
ظاهر الجسم كما ان الانتقاع هي الغريبة النافذة الى باطنه
والجفاف عدم البلة فيما من شانه ان يبتل ولم يذكر البلة
والجفاف في هذا الموضع لانه لا يريدهما فاعرض عن البحث و

ولذلك يأمر بالتأمل ولا يشتغل بايراد البيانات القياسية
والمناقضات الاعتبارية واما اللين فقال انه كيفية تقتضي
قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل
عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون
قبوله الغمز من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة
ما يقابلها وقال الفاضل الشارح قيل اللين ما ينغمز تحت
الاصبع مثلا فهناك امور ثلثة احدها الحركة والثاني الشكل
والثالث استعداد قبول الانغماز وليس اللين الا الاخير وكذلك
قيل الصلب هو الذي لا ينغمز وهناك امور ثلثة ايضا الاول
عدم الانغماز والثاني بقاء الشكل والثالث المقاومة وليس
الصلابة هي المقاومة فان الهواء المنفوخ في الزق يقاوم وليس
بصلب فاذن الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال
فرجع حاصل البحث الى ان اللين والصلابة كيفيتان يكون
الجسم بهما مستعدا للانفعال وعدمه عن الشكل الحاضر وهذا
هو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبس فاذن لا فرق
بينهما بحسب تفسيره واقول الرطوبة واليبوسة تنسبان من
حيث الماهية الى الكيفيات الملموسة والصلابة واللين
لا تنسبان الى المحسوسات بل الى الكيفيات الاستعدادية والا
ستعدادات لا تكون محسوسة من حيث هي استعدادات و

الشيخ انما ذكر آثارهما في تفسيرهما لتعقل ماهيتهما عند تصور
جميعها واما الرطوبة واليبوسة فما هو منهما المحسوس بل
ذكر معاني الفاظهما لئلا يقع الاشتباه بينهما وبين ما يجري
مجراهما وقد صرح في الشفاء بان الرطوبة ليست هي سهولة التشكل
لها غير اضافية وسهولة التشكل اضافية وانما نعرفها
على ضرب من التجوز وايضا اسم الشيء الذي تركب مفهومه
لا يطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على المسمى واستعداد
الانغماز مع وجود القوام غير السيال وعدم التفرق
بسهولة غير استعداد قبول التفرق والاتصال بسهولة فمعنى
اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على ما ذكره هذا الفاضل
واما اللزوجة فعلى ما ذكره الشيخ كيفية يقتضي سهولة
التشكل مع عسر التفريق والشيء به يمتد متصلا ويحدث
من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل والسلاسة
والهشاشة اسمان لما يقابلها وظاهر ان هذه الاربعة
ينتهي الى الرطوبة واليبوسة وهما يقتضيان كون الشيء معدا
نحو انفعال ما قوله ثم اذا فتشت وتاملت وجدتها
قد تعرى عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة
المتوسط الذي يستبرد بالقياس الى الحار ويستسخن بالقياس
الى البارد واعني بهذا انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرته

ان جسما يوجد عديما لجنسه مثلا كون ولا لون فيه ولا را
يحة ولا طعم او وجدته منتهيا الى الحرارة والبرودة مثل
اللذع او التخدير وكذلك الحال في الهيئات المعدة الى الا
نفعال فان التفتيش يلزم لاجسام العالم التي تلينا رطوبة
او يبوسة لانها اما ان يسهل تفرقها واتصالها وتشكلها
وتركيبها بالشكل من غير ممانعة فيكون رطبة او يصعب فيكون
يابسة واما التي لا يمكن فيها ذلك اصلا فلغيرها من
الاجسام واما ما يشبه ذلك فقد يعرى عنه جسم او
ينتهي الى حالتي ايضا كاللين والصلابة واللزوجة والهشاشة
وغير ذلك ه الاجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات
المبصرة والمسموعة والمشمومة والمذوقة والسبب في ذلك
ان احساس الحواس الاربعة بهذه المحسوسات انما يكون بتو
سط جسم ما كالهواء والماء ولا يمكن ان يتوسط المتو
سط بين نفسه وغيره فاذن كل واحدة من هذه الحواس لا بد له من
المتوسط الذي يتوسطها ان يجرده خاليا عما يدركه هي وتلك
الاجسام لا تخلو عن الملموسة لانها لا يحتاج الى متوسطة
وايضا قد يخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا يخلو عن اللمس فلذلك
سمي الملموسات باوائل المحسوسات ثم التامل والاستقراء
يقتضيان انها لا تخلو عن جنسين من الملموسات احدهما

جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعلي والثاني
جنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعالي
فالباقية اما ان تخلو هذه الاجسام عنها واما ان تنتهي
عند الاعتبار الى هذين الجنسين فلذلك سميت هذه
الكيفيات باوائل الملموسات وهي التي بها يتفاعل الاجسام
العنصرية وينفعل بعضها عن بعض فيتولد منها المركبات
والفاظ الكتاب ظاهرة والمراد من قوله اما الذي لا يمكن
فيها ذلك اصلا هو الفلكيات **تنبيه** فالجسم البالغ
في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه
هو الماء والبالغ في الميعان هو الهواء والبالغ في الجمود هو الارض
ه اراد ان يبين الحال في العناصر اربعة وتعينها ولما كان
لها بعد كونها اجساما طبيعية اعتبارات منها انها
استقصات المركبات ومنها انها يحصل بعضها عن بعض
الكون والفساد فبالاعتبار الاول يبحث عن احوالها
بحسب ما يجري بينهما من الفعل والانفعال اللذين هما
سبب التركيب ويستدل بذلك على عددها وبالاعتبار
الثاني يبحث عن احوالها بحسب امكنتها المترتبة وما
يجري مجراها ويستدل بذلك عليها ايضا وهذا الفصل
يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول وقد حاذى في ذلك

الفصل الاول في الاجسام الموصوفة بالقوى الفعلية والانفعالية

كلام الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه في مختصر له يعرف
بعيون المسائل بهذه العبارة والجسم الشديد الحرارة بطبعه
هو النار والشديد البرودة بطبعه هو الماء والجاري هو الهواء
والشديد الانعقاد هو الارض فنقول في تقريره قد ظهر مما
مر ان كل واحد من هذه الاجسام لا يخلو عن كيفيتين احدهما
فعلية والاخرى انفعالية وبيان الحصر بانتساب الكيفيات
الاربع اليها بحسب الازدواجات الممكنة مشهور لكن لما
كان اثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام صعبا
كالحرارة للهواء واليبوسة للنار على ما صرح به الشيخ في الشفاء
وكان المؤثر عنده في هذا الموضع بناء الكلام على المسائل
والاحكام التي لا تندفع الا على التعمق في البحث اقتصر على الا
شد لا دائما لا شبهة فيه من هذه الكيفيات واذا وجد
في الجسمين اللذين هما اشد تعاديا من الجميع اعني النار و
اظهر والانفعاليتين في الباقيين اظهرية بينها با
كل واحدة من هذه الاربعة وبدأ بالنار فعنته بقوله البالغ
في الحرارة على كون الحرارة كيفية تشتد وتضعف لا صورة
تقوم بجوهرها الذي لا يختلف واشار بقوله بطبعه الى
مصدر تلك الحرارة اعني الصورة النوعية واورد القضية
في صيغة تدل على مساواة طرفيها ليعلم ان هذا القول

للنار عما سواها ومعرف لماهيتها وكذلك في الثلثة
الاخرى وانما عبر عن الرطوبة واليبوسة بالسيلان والجمود
لو توقع التشانع في مفهوم الاوليين دون الاخيرين مع
ان المراد عنده واحد لا الفاضل الشارح وانما اورد بطبعه
النار والماء لا في الهواء والارض لان من الناس من ذهب
الى ان صورة النار والماء هي الحرارة والبرودة ولم يذهب ذاهب
الى ان صورة الهواء والارض هي الرطوبة واليبوسة فاذا
ذلك لا اشتباه به ولم يحتج اليه ههنا فان قلت وانما اختار
هذا الترتيب قلت لانه اراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على
الانفعاليتين وتقديم الاشرف من كل جنس على الاخس
قال فهذه الاحكام ليست مما لا اختلاف فيه فان بعض
المتقدمين ذهبوا الى ان النار البسيطة في حيزها لا يكون
في غاية الحرارة ورد عليهم الشيخ بان وجود القوة المسخنة و
المادة القابلة لها وعدم المانع حاصلة فالسخونة الشديدة
موجودة واما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم
الشيخ ابو البركات من المتاخرين الى ان الارض ابرد من
الماء لانها اكثف وان كان الاحساس ببرودة الماء اظهر
وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء اشد كما ان النار
اسخن من البخار المذاب مع ان الاحساس به اشد ولما

الميعان فان كان هو البلة فالمانع هو الماء لا غير وان كان
هو سهولة التشكيل فالمانع هو الثلثة غير الارض والنار
اولى به من الكل لان الاسخن الطف وارق قواما واقبل
التشكيل الا رقة القوام واللطافة واقول ان الشيخ بنى
البناء على الوجدان الظاهر كما مر ولا شك ان احر الاجرام
في النظر الاول هو النار وابردها هو الماء واشدها ميعانا
هو الهواء ولم يتبا رغمه من نار عن الالا القياس واستدلالا او
باب اخر اعرض عنهما واطنب القول فيه في الشفاء قوله
والهواء بالقياس الى الماء حار لطيف يتشبه به الماء اذا سخن
ولطف ه لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة
وتعيينها اراد بيان اتصافها بالكيفيات الخفية ايضا
ثلث حرارة الهواء وبرودة الارض ويبوسة النار اما
رطوبة الماء فظاهرة كما مر وراعى الترتيب المذكور فلم
بذلك بحرارة الهواء واعتبر قال والهواء بالقياس الى الماء حار
ولم يقل انه حار مطلقا لانه بالقياس الى النار بارد اذ كان
البالغ في الحرارة هو النار ولم يمكن ان يقول بالقياس الى الارض
لانه يبقى بعد كيفيتها الفعلية فاستدل على حرارة الهواء
بان الماء يتشبه به اذا سخن وتلطف اي تخلخل وتشبهه به
تحرره وتصاعده في حيزه لا كونه هواء لان ذلك لا يكون

يتشبها والبخار هو اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة
بالهواء ووجه الاستدلال ان الحرارة تقتضي الخفة و
والبرودة تقتضي الثقل والكثافة بالتجربة فما هو اسخن فهو
اخف والطف وما هو ابرد فهو اثقل واكثف ولو لم يكن
الهواء اسخن من الماء لم يكن اخف والطف منه لكنه اخف
والطف فهو اسخن قوله والارض اذا خليت وطباعها
ولم تسخن بعلة بردت ه وهذا استدلال على برودة الارض
وهو ظاهر والعلة المسخنة هي اشعة العلويات ثم
المسخنات السفلية كالرياح الحارة وغيرها قوله
واذا خمدت النار فعادت فيها سخونتها تكون منها الاجسام
صلبة ارضية تقذفها السحاب الصاعقة يريد اثبات
يبوسة النار واستدل عليه بالصاعقة فانها على ما قال
هنا تتولد من اجسام نارية فارقتها السخونة وحدث
لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة وفيه نظر لانه
ايضا قد ذكر في بعض اقواله انها تتولد من الابخرة والادخنة
المتصعدة عن الارض المحتبسة في السحاب والدخان
هو المتحلل اليابس من الارض كما ان البخار هو المتحلل الرطب
وهو اجزاء ارضية صغار اكتسبت حرارة فتصاعدت
لاجلها وخالطت الهواء وهذا اظهر فعليه في الصاعقة

وايده الفاضل الشارح بان الصواعق على ما حكاه الشيخ
تشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجر تارة فلو كانت مما
هنا النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها الا
دخنة والابخرة بمواد هذه الاجسام في معادنها قوله
هذه الاربع مختلفة الصور ولذلك لا يستقر النار حيث يستقر
فيه الهواء ولا الماء حيث يستقر فيه الهواء ولا الهواء حيث
يستقر فيه الماء لما تباين كيفيات هذه الاجسام انتج منها
تباين صورها فان البسيط لا يصدر عنه الا شيء واحد و
اختلاف الاثار يدل على تباين مصادرها ثم ارشد تاكيدها
بحجة اخرى فاسند اقتضاءها للامكنة المختلفة على ما
يشاهد الى اختلاف الصور وجعلية هذا الاختلاف في
نفس الامر لكن لما كان اختلاف الامكنة واضحا واختلاف
الصور غير واضح كان طريق الاستدلال على ذلك واضحا
وايضا اقتضاءها للامكنة المختلفة باختلاف
ميولها الطبيعية لان الاستدلال على ما هو اوضح الا
ستدلالات على اختلاف الامكنة والحركات بين العناصر
المتجاورة كون ستة لكن الشيخ اقتصر منها على ثلثة هي
صعود النار من حيز الهواء ونزول الماء منه وصعود الهواء
من حيز الماء وبقي هبوط الارض من حيز الماء وصعود الماء

من حيز الارض وهما ايضا ظاهران وهبوط الهواء من حيز
النار وهو خفي قوله وذلك في الاطراف اظهر الميل الطبيعي
يزداد شدة بازدياد الجسم الى مكانه الطبيعي قربا وذلك
لان المعاوق مع ذلك ينتقص حجما فينتقص معاوقته فلذلك
يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة في الاطراف
اظهر تنبيه من ظن ان الهواء يطفو فوق الماء لضغط
الماء اياه بحيث يعصره مخلاه لا بطبعه كذب لان الاكبر يكون
اقوى حركة واسرع طفوا والقسري يكون بالضد من هذا
وكذلك الحال في الحركات الاخر لما كانت الحجة الاخيرة في
الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال باختلاف الامكنة
على تباين الصور مبنية على اختلاف الميول الطبيعية وذلك
لم يتبين الا في جزئيات العناصر دون كلياتها وكان من
المحتمل ان يقال لجزئيات العناصر لا تميل الى امكنة الكليات
بالطبع بل بالقسر اما بجذب مما تتحرك اليها او بدفع مما تتحرك
منها كان من الواجب ابطال هذا الاحتمال والذي يبطله
ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير تكون اسرع منها للصغير
والقسرية بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعا فهو اشد
ميلا واقل مطاوعة للقاسر والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء
العناصر يتحرك الى امكنتها اسرع فثبت ان تحركها

المسئلة السابعة في [illegible]

بالطبع لا بالقسر والشيخ خص بيانه بان الطافي من العناصر
ليس طفوه لضغط ما تحته اياه مجتمعا تحته متقدما اياه لا
قوما ذهبوا الى ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الا
ثقل يسبق الاخف فيضغطه ويدفعه الى فوق ولذلك يطفو
الاخف فوقه واحتجاجه عليهم يتضمن ابطال جميع الاحكام
المذكورة ولما كان بيانه خاصا بالهواء والماء اشار الى الباقي
بقوله وكذلك في الحركات الاخر **تنبيه** قد يبرد الاناء بالجمد
كثيرا نديا من الهواء كلما نشفته مد الى اي حد شئت ولا
يكون ليس لا في موضع الرشح ولا يكون عن الماء الحار وهو الطف
واقبل للرشح فهو اذن هواء استحال ماء وكذلك قد يكون
صحو في قلل الجبال فيضرب البرد هواءها فيجمد سحابا لم
لم يتسق اليها من موضع آخر ولا انعقد من بخار متصعد
يرى ذلك السحاب يحيط بها ثم صحى ثم يعود يبدو كثيرا
الكون والفساد في العناصر الاشد لا بد على اثر اكها
في الهيولى فقد تغيرات الاجسام بصورها لا تقع في
لان الصور لا تشتد ولا تضعف وتسمى استحالة و
الكون والفساد انما يقع بين جسمين يفسد احدهما ويكون
الآخر ولما كانت العناصر اربعة وكان من الممكن ان يعرض
هذا التغير بين كل واحد منها وكل واحد من الثلثة الباقية

المسئلة الثالثة في بيان جواز الكون والفساد على العناصر الاربعة فصل ...

بل تقع في آن ويسمى فسادا او كونا كما مر وتغيراتها بكيفياتها تقع في زمان لانها تشتد وتضعف

كانت انواع الكون والفساد اثنى عشر الحاصل من ضرب الا
ربعة في الثلثة لكن الواقع منها اولا هو ما يكون بين عنصرين
متجاورين لا على سبيل الطفرة فان الاطراف لا تتكون من الا
طراف الا بعد تكونها اوساطا اعني لا يكون الهواء من الارض
الا بعد تكونها ماء وحينئذ يكون ذلك التكون بالحقيقة
تكونين يتقدمانه والعناصر المتجاورة يقع بينها ثلث از
دواجات احدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء
والثالث بين الارض والماء ويشتمل كل ازدواج على نوعين
متعاكسين من الكون والفساد فاذن الانواع الاولية ستة
وهي بسايط واربعة من الباقية تتركب من بسيطين وهي كون
الهواء من الارض وكون الماء من النار وعكسهما واثنان
مركبان من ثلث بسايط وهي كون الارض من النار و
عكسه فالشيخ بدأ بالازدواج الذي بين الهواء والماء لان
الكون والفساد بينهما اظهر من الباقية وهو كما ذكرنا يشتمل
على نوعين احدهما تكون الهواء من الماء والثاني عكسه وكان
الاول مشهودا لكثرة المشاهدة فان انفصال الابخرة عن
الاجسام الرطبة عند تاثير الحرارة فيها وانتقاصها بسبب
ذلك ظاهر فان قيل البخار يشتمل على اجزاء مائية قلنا نعم
وعلى اجزاء هوائية ايضا لم يكن فيه لان الهواء لا يستر في الماء

بل حدثت وانفصلت بالغليان وغيره فلشهرة هذا النوع
لم يذكره الشيخ وايضا ثبوت نوع واحد من النوعين المتعاكسين
يكفي في ابانة كون الهيولى مشتركة وهو يدل على جواز وجود النوع
الآخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الانقلاب على نوع واحد هو
بيان تكون الهواء ماء فاستشهد عليه بشيئين احدهما الندى
الحادث على ظاهر الاناء اذا برد بالجمد واشار اليه بقوله قد
يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء وذلك لان الندى
الذي يوجد هناك اما ان يتكون من الهواء وهو المطلوب واما
ان لا يتكون منه بل اما ان يجتمع من الهواء الملطيف به على ما ذ
هب اليه منكروا الكون والفساد بين الهواء والماء كالشيخ ابي البركات
وغيره او يترشح مما في داخله والاول باطل لان الهواء الملطيف
بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء وخصوصا
في الصيف فان الاجزاء المائية ان كانت باقية فقد تصاعدت
عنه جدا لفرط حرارة هوائية ولا يبقى مجاورة للاناء وعلى
تقدير بقائها هناك يلزم احد ثلثة اشياء اما نفاد تلك
الاجزاء اذا تواتر حدوث الندى بعد تنحيته من الاناء
مرة بعد اخرى فينقطع حصوله على الاناء مع كون الاناء
على حالة الاولى واما تناقصها فيكون حصوله كل مرة انقص مما كان
قبلها واما تراخي زمن حصولها فيكون بين كل حصولين زمان

اطول مما بين حصولين قبلهما وذلك على تقدير ان يجتمع الا
جزاء التي تكون في هواء ابعد من الاناء اليه مع ان ذلك
بعيد جدا لان تلك الاجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء
اياها لا يتمكن من خرق حجم كثير من الهواء ولكن الوجود يخالف
جميع ذلك لانا نرى حدوث الندى مرة بعد اخرى على
وتيرة واحدة بشرط ان ينحى من الاناء ما حدث عليه ويكون
الاناء على ما له من التبرد واشار الشيخ الى ذلك بقوله كلما
نحيته مد الى اي حد شئت وقيل على ذلك ان كانت برودة
الماء مقتضية لفساد الهواء المحيط بالاناء فوجب ان يصير كل
ذلك الهواء ماء ولا محالة يسيل الماء حينئذ ويتصل به
هواء آخر ويصير ايضا ماء الى ان يجري الماء جريانا تاما
واذ ليس كذلك فنعلم انه حدث من اجزاء مائية قليلة المدد
واجيب عنه بان جرم الاناء لصلابته لا يتكيف بالكيفيات
الغريبة سريعا وعند التكيف بطيئا فاذا اخذ يتكيف
المكيفة اشتد تكيفه بها فوق ما يشتد تكيف غيره ولذلك
ربما يوجد الاواني الرصاصية المشتملة على المائعات
الحارة اسخن من تلك المائعات فالاناء المذكور لشدة
تبرده يفسد الهواء المطيف به والماء لرقة تكيفه بالكيفيات
الكيفيات الغريبة يحيل الهواء المطيف بظاهره عن [illegible]

الشديدة سريعا فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الاناء واما
اما اذا نحي منه واتصل الهواء بالسطح عاد الى افساده والثاني
ان يقال الندى الذي يترشح مما في داخل الاناء وهو ايضا باطل
لوجوه احدها ان الندى قد يوجد من غير ان يكون ماء تحت
وجود الجمد الذي لم يتحلل بعد والثاني ان ذلك يقتضي ان لا
يوجد الندى الا في موضع الرشح لكن ليس الحكم بانه لا يوجد
الا في موضع الرشح مطابقا للوجود فانه يوجد فوق ذلك
الموضع واشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله ولا يكون ليس الا
في موضع الرشح فذكر قوله على انه لم يمنع وجود الندى عن الرشح
بل منع اختصاصه بكونه من الرشح فان هذه الصيغة تفيد
هذه الفائدة والثالث ان الماء اذا كان حارا وجب ان يوجد
الرشح ايضا بل ينبغي ان يكون الرشح اكثر لان الحار الطف
واقبل للرشح لرقة قوامه وليس كذلك واشار الى ذلك ايضا
بقوله ولا يكون عن الماء الحار وهو الطف واقبل للترشح وربما
ابطل الوجهين صريحا بالنتيجة وقال فهو اذن هواء استحال
ماء ولا استشهاد الثاني بالسحاب المتولد في قلل الجبال دفعة
من صحو الهواء لا من انسياق السحاب الى ذلك الموضع من موضع
اخر ولا من انعقاد بخار صعد اليه ثم تولد ذلك السحاب
السحاب بحيث يعود الصحو ثم تولده مرة اخرى وهو المراد بقوله

وكذلك قد يكون صحوا في قلل الجبال فيضرب الصر هواها الى
قلله ثم يعود ويريد بالصر البرد الشديد وهو في اللغة على
ما قال صاحب الصحاح برد يضرب النبات والشيخ قد حكى انه شاهد
ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد يشاهد اهل المساكن
الجبلية امثال ذلك كثيرا هذا بيان الازدواج الاول
واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان تبريد الاناء للهواء
ليس باعظم من تبريد الاراضي الجمدية اياه في صميم الشتاء
بل في المواضع التي تغيب الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي
انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء
للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم
الصحو ابرد من يوم المطر فانه يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى
ان يتغير الفصل والهواء والجواب ان هذا الاعتراض ليس بقادح
في غرضنا وذلك لانا لم ندع ان السبب في ذلك اي برودة
هو وحدها على اي شرط ينبغي ان يكون ولا ان المانع ايا ما
عن ذلك اي شيء هو وانما لم ندع حصر الاشياء الموجبة
للكون والفساد فلا يلزمنا النقض بعدم الكون والفساد
عند حصول بعض ما ذكرنا وادعينا امكان وجود الكون
والفساد بمشاهدة ما يقتضي حصوله منهما ثم ذلك لمن
شاهد واعتبر علم بالجملة ان للكون والفساد سببا موجبا

هو البرودة شدّة بحال فان حصلت البرودة ولم يحصل الكون
والفساد حكم لفقدان شرط او وجود مانع بالجملة وان لم
يعرفهما بالتفصيل فان الجهل بتفصيل ذلك لا يقدح في علمه
بامكان وجودهما قوله وقد تخلق بالنفاخات من عنز بادّ
لما فرغ الشيخ من الازدواج الاول اشتغل بالثانى وهو بين الهواء
والنار اما صيرورة النار هواء فظاهر لان الشعل المرتفعة
تضمحل فى الهواء على ما يشاهد ولا يبقى لها حرارة محسوسة
ولذلك لم يذكرها الشيخ واما عكسه فهو المراد من قوله وقد
تعلق النار بالنفاخات من عنز بادّ وقد يكون ذلك بالحاح
النفخ على الكير وسد الطرق التى يدخل فيها الهواء الجديد كما
يشاهد ذلك قوله وقد تعلّ الاجساد الصلبة الحجرية مياها
سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد يجمد مياه جارية
تشرب حجارة صلدة هذه الاربعة قابلة للاستحالة بعضها
الى بعض فلها هيولى مشتركة وهذا هو الازدواج الثالث
بين الماء والارض وبدأ بصيرورة الارض ماء فقال وقد تحل
الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب
الحيل يعنى طلاب الاكسير ويكون ذلك بتصييرها املاحا
اما بالاحراق او بالسحق مع ما يجرى مجرى الاملاح كالنوشادر
ثم اذابتها بالماء كما يشاهد فى الاجزاء الارضية التى

المحترقة كيف تصير ملحا وتذوب بالماء والاجساد هى الا
جسام الذائبة بحسب مصطلحاتهم ولما ذكر ذلك اشار
الى عكسه بقوله كما قد تجمد مياه جارية تشرب حجارة صلدة
وذلك مشاهد من بعض المياه التى تنعقد حجرا بعد خروجها
من منابعها واعاد ذكر هذا العكس بعده فى نظيره لانه
انه وجودا بالقياس اليهما ولم يستانف له قولا بل وصله
بحكم الاول لانهما من ازدواج واحد ثم انتج المطلوب من
الجميع وهو كون العناصر قابلة لان يستحيل بعضها الى بعض
والمراد بالاستحالة ههنا غير المصطلح عليها اعنى الحركة
الكيفية والسؤال الذى ذكره الفاضل الشارح تماقضته
فى حجة بعض اصحابنا بان هذه التغيرات المشاهدة يحتمل
ان يكون استحالة فى الكيف مثل الهواء الذى صار ماء
استحالة حرارته الى البرودة فهو هواء فى جوهره لكنه متكيف
بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد
فليس بشىء لانه يقتضى الانكار لامور محسوسة وعلى
تقديره نحتمل ان يكون العناصر جميعها جسما واحدا
متكيفا بهذه الكيفيات ومع ذلك فبقاء الكيفية التى
استحال اليها العنصر مع زوال السبب المقتضى اياها دل
على حدوث صورة تحفظها اشارة وتنبيه

المسئلة الرابعة فى ان الاسطقسات والاركان ليست الا الاربعة المذكورة فصل واحد ٥ اهم

هذه هي اصول الكون والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان
الاول وبالحري ان يتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة حتى
يوجد خفيف مطلق يطفو نفس جهة فوق كالنار وثقيل
مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس
بمطلق كالماء قد مرّ ان لهذه الاجسام اعتبارات منها
انها اصول الكون والفساد ومنها انها اركان العالم ومنها
انها استقصات يتركب المركبات منها وعناصر تنحل
المركبات اليها وذكرنا ان الاسد الاولى اعليها من حيث
الكون والفساد والتركيب والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار
الفعل والانفعال وان الاسد الاولى اعليها من حيث انها
اركان ينبغي ان يكون باعتبار اماكنها فلما ذكر من الصنف
الاول طرفا من احوالها اراد ان يذكر الصنف الثاني فبين في هذا
الفصل احوال اماكنها في التنضد والترتيب وبين بذلك
انها منحصرة في اربعة وان العالم يتم بهذه الاربعة فقوله
هذه هي اصول الكون والفساد اشارة اليها باحد اعتباراتها
وقوله في عالمنا هذا اشارة الى عالم الاجسام العنصرية
وقوله وهي الاركان الاول اشارة اليها باعتبار كونها
اجزاء ذاتية للعالم وقيده بالاول لان بعض المركبات ايضا
اركان للبعض كالاعضاء للحيوان لكنها لا تكون اولى ولا

للجميع هي هذه قوله وبالحري ان يتم بها عدة ذوات الحركة
المستقيمة اشارة الى انحصار الاركان في هذه الاربعة قوله
حتى يوجد خفيف مطلق يطفو نفس جهة فوق كالنار
اشارة الى الحصر وهو ان ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة
واما ثقيلة على ما مرّ وكل واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق
فاذن التربيع واجب واما الفرق بين المطلق والذي
ليس بمطلق منهما على ما ذكره الشيخ في الشفاء هو ان الخفيف
المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز
كله ويقتضي طبعه ان يكون طافيا بحركته فوق الاجرام كلها
والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك واعلم انه يريد بغاية
البعد عن المركز غاية البعد الذي يمكن ان يصل اليه الاجسام
المستقيمة الحركة ولذلك فسره بالطفو فوق الاجرام
كلها اي الاجرام العنصرية والخفيف بالاضافة له معنيان
احدهما الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافات الممتدة
بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط
وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط ولا يكون تانك
الحركتان متضادتين كما ظن بعضهم لانهما تنتهيان
الى نهاية واحدة وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو
على الماء والثاني الذي اذا قيس الى النار نفسها كانت

النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف
بالاضافة وهذا الوجه يقرب من الاول وليس بهذا
الاعتبار يشارك النار لكنه يختلف عنها وبالاعتبار
الاول لا يريد من المحيط ما يريده النار قال الفاضل الشارح
وانما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف
لتكون القسمة حاصرة وليكون مشاولا للعنصرين المذ
كورين فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى
الاخير واعلم انه انما قال خفيف مطلق كالنار ولم يقل
فالنار خفيف مطلق لان الاول في بيان حصر الاركان
كاف على ما مر اما لو قال فالنار خفيف مطلق لكان
ان يكون مع النار شيء آخر هو ايضا خفيف مطلق ويحتاج
حينئذ الى بيان ما واتيتها بمثل ما ذكره الفاضل الشارح
وهو ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان بسيطان
قوله وانت اذا تعقبت جميع الاجسام التي عندنا
وجدتها منتسبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه هذا
بيان انها التي تحلل اليها المركبات وتتركب منها واشار
فيه الى الاستقراء وتتبع احوال التركيب والتحليل
ما يذكره الاطباء وفيه تعريض بان المركب من الاجزاء
المتشابهة منها غير موجود قال الفاضل الشارح انما

الفصل بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر
الاركان بالبرهان والتنبيه وهو بيان انها اسطقسات
للمركبات لا غير بالاستقراء الفاضل الشارح في ميل الهواء
لعدم الاحساس به والتمثيل بان الحجر اذا وضعناه تحت
الماء بثقله ليس بقوي لان الحجر جزء مفصول من كل الارض
فالميل فيه موجود بالفعل والهواء متصل بكله فالميل فيه
ليس الا بالقوة اما المفصول منه كما يكون في الزق المنفوخ تحت
الماء فيخرج ميله الى الفعل ويحس به واستبعاده ايضا بقاء
الاجزاء النارية في بدن الانسان مع كونها مغمورة في الا
جزاء الارضية والمائية ليس بقوي لانه بالنظر الى ما
ليس ببعيد على ما سيأتي وانكاره وجود النار في المركبات
لانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا
يكون عن غيرها لان استعداد الجزء المخلوط بغير النار
لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها ايضا
ليس على ما يجب لان المعدن كالبخار الشمسي وغيرها اذا صار
غالبا على سائر الاجزاء صير الاستعداد لقبول النارية اقوى
تنبيه هذه تخلق منها ما يخلق بامزجة تقع فيها
على نسب مختلفة معدة بحسب خلق مختلفة بحسب المعدنيات
والنبات والحيوان اجناسها وانواعها يريد بيان كيفية

الكلام في كيفية تولد المركبات عن من الاربعة فصل واحد نحو ال

فتولد المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات ثلثة
ذو صورة لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية
ونامية ومولدة للمثل لا حس و لا حركة ارادية له ويسمى نباتا
وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحاسة متحركة
بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات اولى فان
الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية وهو اول شيء
يحل في المادة والى غير منوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان
للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الآثار
يصدر من الحيواني ما يصدر من النباتي ومن النباتي ما يصدر
من المعدني من غير عكس وكل واحدة من هذه الثلثة جنس لا
يحصر بعضها فوق بعض وكذلك ينقسم كل نوع الى اصناف
وكل صنف الى اشخاص لا حصر لها بحيث لا يتشابه اثنان
من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا
الاختلاف بسبب الهيولى الاولى ولا بسبب الجسمية فانهما
مشتركتان ولا بسبب المبدأ المفارق فانه كما سيبين
موجود احدي الذات متساوي النسبة الى جميع الماديات
فهو اذن بسبب امور مختلفة والامور المختلفة في الهيولى
بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور الاربع النوعية التي
احيانا مواد المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه الصور

انفسها لان الاختلاف الذي يكون لا يزيد على اربعة
فهو اذن بحسب احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التر
كيب والتركيب يختلف باختلاف مقاديرها كالاستقصات
في القلة والكثرة بقياس بعضها الى بعض اختلافا لا نهاية
له ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك
لا محالة فتلك الاختلافات الغير المتناهية هي اسباب اختلاف
المركبات فقوله هذه اشارة الى الاستقصات الاربعة
وقوله يخلق منها ما يخلق اشارة الى المركبات المخلوقة
منها وقوله بامزجة اشارة الى الاختلافات العارضة
بعد التركيب وقوله يقع فيها على نسب مختلفة اشارة
الى اختلاف التركيب لاختلاف مقادير الاستقصات
بقياس بعضها الى بعض وقوله معدة نحو خلق مختلفة
اشارة الى ان الاستقصات انما صارت بهذه الاختلافات
معدة لقبول الصور المختلفة عن مبدئها المفارق
والخلقة تقال للهيئة العارضة للجسم بسبب الكمية
والشكل وتنسب الى الكيفيات المختصة بالكميات والمراد
هنا مبادي تلك الهيئات التي هي الصور النوعية
قوله بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها
وانواعها اشارة الى المركبات المذكورة فلكل جنس منها

مزاج جنسي له عرض بين حدين لا يحتمل ذلك الجنس التجا
وز عنهما وهو يشتمل على الامزجة النوعية بين الحدين
وكذلك المزاج النوعي على الامزجة الصنفية والصنفي
على الامزجة الشخصية وهذه الامزجة كلها تكون بحسب
النسب المختلفة الواقعة لبعض الاستقصات الى بعض في
المقادير قوله ولكل واحدة من هذه صورة مقومة
منها تنبعث كيفياتها المحسوسة وربما تبدلت الكيفية
وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن او اذا يختلف
عليه الجمود والميعان ومائيته محفوظة وتلك الصورة
مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف
والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وتلك الصور
مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض ولا
عراض كاينة ما كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور من
الاعراض ثم لما كان يفرق بين الصور التي هي الكمالات الا
ولى والكيفيات التي هي من الكمالات الثانية وانما
احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية
الصادرة عن الكمالات الاولى قال ولكل واحد من
هذه صورة مقومة اي صورة نوعية يصير ذلك الواحد
بها هو هو على ما بين في النمط الاول منها تنبعث كيفياتها

المحسوسة واستدل على مباينتهما بثلث حجج اثنان
يقينية الحجة الاولى قوله وربما تبدلت الكيفية
وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن وهذا
تبدل الكيفية الفعلية او ان يختلف عليه الجمود والميعان
وهذا تبدل الكيفية الانفعالية ومائيته محفوظة
وهي صورته النوعية فاذن المتبدل له غير المحفوظ في كل
حال وقول الفاضل الشارح ان النار لا تبقى نارا بعد
زوال الحرارة عنها ولا الهواء ولا الارض بعد زوال الميعان
والجمود عنهما ان حكم بذلك مطلقا فغير مسلم وان قيد
الحكم بحال بساطتها فمسلم وهو لا يقدح فيما قاله الشيخ لان
استلزام الشيء كيفية ما حال البساطة لا يدل على
استلزامه اياها حال التركيب وقول الشيخ ربما تبدلت
الكيفية يدل على انه لم يحكم بذلك حكما كليا شاملا له
للجميع في جميع الاحوال الثانية وهي اعم من الاولى وان
وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد
ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وذلك
لان انسانا لا يكون اشد انسانية من آخر ويجوز ان يكون
اشد حرارة من آخر وقال الفاضل الشارح الدليل
على ان الصور لا تشتد ولا تضعف ان القدر المعتبر في التقويم

ان زال فقد بطل المقوم ولا يكون ذلك انتقاصا
للصورة بل بطلانا لها وان لم يزل بل زال لما وراء ذلك
لم يكن الاشتداد لم يكن في ذاته بل في عوارضه ثم هذا
الدليل بعينه قائم في الكيفيات لان القدر المعتبر في نوعية
الكيفية ان زال فقد بطلت الكيفية وان لم يزل لم يكن
الزائل معتبرا فيها فان صح الدليل فقد بطلت احدى المقدمتين
وان لم يصح فقد بطلت الاخرى واقول معنى الاشتداد
هو اعتبار المحل الواحد الثابت الى حال فيه غير ثابت تتبدل
نوعيته اذا قيس ما يوجد منها في آن ما الى ما يوجد في آن
آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد في
آنين يحيطان بذلك الآن ويتحد جميعها على ذلك
المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات
الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه
يوخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فالواجد
في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم
ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون
كل واحدة من تلك الهويات واما الحال الذي تتبدل
هو هويته المحل المتقوم بتبدله وهو الصورة فلا يتصور
فيها اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدلها على شيء واحد

متقوم يكون هو هو في الحالين ولامتناع وجود حالة
متوسطة بين كون الشيء هو هو وبين كونه هو ليس هو والمجرد
الثالثة وهي اعم من الاولين تشتمل على الفرق بين الصور
والاعراض بحسب ماهياتها وهي قوله وتلك الصور مقومات
للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كاشئة
ما كانت لواحق فلذلك لا يعد الصور من الاعراض قوله
وايضا فان حركاتها بالطبع وسكوناتها بالطبع منبعثة
عن تلك القوى الطبيعية الخفية وقد ذكرنا فيما
مر ان الطبيعة هي مبدأ اول للحركات والسكونات التي
تكون بالطبع وذكر في هذا الموضع ان الكيفيات المشتدة
والضعيفة التي يكون الاشتداد والضعف فيها احد
انواع الحركات منبعثة عن الصور النوعية فنبه هاهنا
على ان الصور النوعية هي الطبائع بعينها بالذات وفي
اعتبار كونها مبادئ الحركات والسكونات طبائع وباعتبار
كونها مقومات للهيولى صور وباعتبار كونها مبادي
للتغيرات في غيرها قوى قوله واذا امتزجت لم
يفقد قواها والا فلا مزاج قال الشيخ في الشفاء لكن قوما
اخترعوا في قريب زماننا مذهبا غريبا وقالوا ان البسائط
اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض تادى ذلك بها

ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة و
لبتت حينئذ صورة واحدة فتصير لها هيولى واحدة و
صورة واحدة ثم منهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين
صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات وقوله
هنا لم تفسد قواها اشارة الى ابطال ذلك المذهب والحجة
عليه بانه لا مزاج حينئذ بل هو فساد لما تكون لان المزاج
انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها قوله بل
استحالت فى كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة
منها حتى تكتسي كيفية متوسطة توسطا ما فى حد
ما متشابه فى اجزائها وهى المزاج ه يريد تحقيق ماهيته
المزاج فالعناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان
يفعل كل واحد منها فى الآخر من حيث ينفعل عن ذلك
الآخر لان الفعل ان كان متقدما على الانفعال صار الغالب
مغلوبا عن مغلوبه وان كان متاخرا عنه صار المغلوب غالبا
على غالبه وان حصلا معا كان الشيء الواحد غالبا مغلوبا
معا عن شيء واحد وكلها محال فاذن يفعل كل واحد منها
بصورته وينفعل فى كيفيته ولا يمكن بالعكس لان الانفعال
فى الصورة يقتضي الانفعال فى الكيفية الصادرة عنها
اذا المعلول تابع لعلتها ولا ينعكس بل انما يكسر الصورة

وتكسر الكيفيات وهناك يستحيل العناصر فى الكيفيات
المتضادة المنبعثة عن تلك الصور حتى يحصل منها كيفية
متوسطة تستبرد بالقياس الى حارها وتسخن بالقياس
الى باردها وكذلك فى الرطوبة واليبوسة وتتشابه الجميع فى
تلك الكيفية فتلك الكيفية المتوسطة هى المزاج قوله
بل استحالت فى كيفياتها اشارة الى حركة الاستحالة فى
الكيفيات لان الكيفية نفسها لا تتحرك فلا تستحيل بل
محلها يستحيل فيها وقوله المتضادة المنبعثة عن قواها
اى المتخالفة قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد
على الحقيقي الذى يكون بين شيئين فى غاية الخلاف فكما ان
هذا الحد متناول للمزاج الثانى الواقع بين استقصات
ممتزجة قد انكسرت كيفياتها بحسب المزاج الاول فاذن
ينبغي ان يحمل على التخالف فقط حتى يتناولهما معا
وقوله متفاعلة فيها اى الاستحالة تكون فى حال تفاعل الصور
فى الكيفيات وقوله حتى تكتسي متوسطة توسطا ما اى
اذا كان الحار مثلا عشرة اجزاء والبارد خمسة اجزاء
كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى الحرارة منها الى البرد فى
على نسبة الثلث والثلثين فلا يكون الكيفية متوسطة على
الاطلاق دائما بل توسطا فقوله فى حد ما متشابها



في اجزائها وهي المزاج و في بعض النسخ متشابهة في اجزائها
اي في حد من الحدود التي لا يتناهى بين الاطراف وذلك الحد
يكون متشابها في اجزاء الاسطقسات وفي الكيفية التي في ذلك
الحد تكون متشابهة فيكون حرارة الجزء الناري كحرارة الجزء
المائي فهذا بيان ما في الكتاب قال الفاضل الشارح امر
المزاج مبني على اثبات الاستحالة والشيخ لم يثبتها الا في الحار
والبارد اقول وجود المركبات المتشابهة الاجزاء التي
ثبت في سيلان الهواء وجمود الارض دليل على وجود الكيفية
المتوسطة بينهما وهي لا تحصل الا بالاستحالة فيهما وههنا
بحث وهو ان يقال انكم حكمتم فيما مر ان الصور انما تفعل
في سائر المواد بالكيفيات الفعلية وههنا جعلتم الصور فاعلة
والكيفيات منفعلة فقد تناقضتم كلامكم بوجهين احدهما
انكم جعلتم الصور ههنا فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات
والثاني انكم جعلتم الكيفيات الفعلية منفعلة والجواب
انا لم نجعل الكيفيات انفسها منفعلة بل المنفعلة هي المادة
لكن انفعالها هي استحالتها في تلك الكيفيات وايضا لم
نجعل الصور فاعلة في غير موادها بذاتها بل بتلك الكيفيات
وبيان ذلك ان الصورة النارية مثلا هي المبدأ لوجود
الحرارة في مادتها فان انفردت فعلت فعلها ذلك بذاتها

وانفعلت المادة عنها فحصلت الحرارة في المادة شديدة
وان امتزج الماء بها اثرت هي ايضا بتوسط حرارتها
تلك في مادة الماء البارد بسبب الصورة المائية فكان
تاثيرها فيها نقصان برودتها كما ذكرنا في الميل سواء لو
كانت تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها حرارة
وفعلت ايضا صورة الماء في مادة النار مثل ذلك حتى استقرت
الكيفية المتوسطة في المادتين متشابهة والدليل على
ان الصورة تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية ان الماء
الحار اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة
كما ينفعل مادة الحار من البرودة وان لم تكن هناك صورة
مسخنة فاذن ظهر ان الفاعلة هي الصورة بتوسط
الكيفية وان المنفعلة هي المادة المستحيلة في الكيفية
لا الكيفية **وهم وتنبيه** ولعلك تقول لا
استحالة في الكيفيات ولا في الصورة ولم يسخن الماء في جوهره
بل فشت فيه اجزاء نارية داخلة ولا الماء يطوع انبرد
بل فشت فيه اجزاء جمدية مثلا وقد تبين فيما مضى
ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية
المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان وهو
ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة

المركبات لا لخليط عن الاشياء كما مرّ بل تكون هناك وكان
من المتقدمين من يحكي هما معًا كانكساغورس واصحابه القائلين
بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية والصورة
وهم يزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد منها صرفًا بل هي
مختلطة من تلك الطبايع ومن سائر الطبايع النوعية وانما
يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير
ان يبرز منها ما كان كامنًا فيها فيغلب ويظهر للحس بعد ما
كان مغلوبًا غايبًا عنه لا على انه حدث بل على انه برز و
يكمن فيها ما كان بارزًا فيصير مغلوبًا وغايبًا بعد ما كان
غالبًا وظاهرًا واما انهم فقد زعموا ان الظاهر ليس على سبيل
... بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما
يسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذ
هبان متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء لم يستحل
حارًا لكن الحادث انما تخالطه ويفترقان بان احدهما
يدعي ان النار برزت من داخل الماء والثاني يدعي انها
وردت عليه من خارجه ولما اداهم غاية الى ذلك الحكم با
متناع كون الشيء عن لا شيء وامتناع صيرورة شيء شيئًا
آخر فالشيخ لما فرغ عن تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه
فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع

القول بهما وقدم الرأي الاخير لانه اشبه بالمحكي فرقًا
او لا مذهبهم وهو ظاهر ثم اشتغل بالتنبيه على فساده
واستدل على ذلك بحجته امور من المشاهدات قوله
فان قلت ذلك فاعتبر حال المحكوك والمخلخل والمخضخض
حين يحمى من غير وصول نارية غريبة اليه ه هذا اول شكوك
لانه وهو الاستدلال بحصول السخونة عند الحركة
العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلثة الباقية
من غير حصول نارية غريبة يمكن نفوذها في المتسخن فا
المحكوك هو الشيء اليابس الصلب الذي يماسه مثله مما يحرك
عنيفة كخشبتين يابستين فان المحكوك منهما يحمى بل
من غير نار وهو مما يغلب عليه الارضية والمخلخل
هو الذي يجعل قوامه بالقسر رقيقًا متخلخلا كالهواء الكبير
بالحاح النفخ عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه
يسخن لا محالة وذلك لان السخونة تلزم التخلخل
فالحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام تقتضي السخونة
ايض والمخضخض هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك
تحريكًا شديدًا فانه يسخن ايض [وغيره] قوله واعتبر حال
المسخن في مستحصف وفي متخلخل هل يمنع الاستحصاف
نفوذ ما يسخن بالفشق فيه على نسبة قوامه ه وهذا الشك

ثانٍ وهو ان الماء بين المتشابهين اذا صُبّا في اناءين
احدهما متخلخل ومتكاثف الجرم كالنحاس مثلا والثاني
متخلخل اعني متخلخلا في الوضع بمعنى الاشتمال على الفرج
والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخين بنفوذ
النار وفشوها في المائع لوجب ان يسخن الذي في المتخلخل
قبل الآخر على نسبة الهوائين لسهولة النفوذ دون الآخر
وليس الامر كذلك قوله وهل الاستدلال من ضموم مغلق
يمنع البلاغ في التسخين لمنع الفشو وفي بعض النسخ يمنع
الفشو اذ كان لا يخرج منه شيء يعتد به حتى تخلف
مكانه فاشي يعتد به صمام القابعة شدادها وقد امها
ما يوضع في مخاله وهذا استدلال ثالث هو ان آنية
الاناء المصموم يجب على تقدير ذلك المذهب ان يمنع
تسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول شيء يعتد
به فيه الا بعد خروج شيء عنه اذ التداخل محال ولم يكن
قوله واعتبر حال القمقمة في الصياحة وهذا استدلال
رابع وهو ان القمقمة اذا ملئت ماء وشدّ راسها
محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد مدة يسيرة
اكثر ما هناك او تنفخ صيحة عظيمة هائلة تنفر عنها
الدواب وهي من حيل المحاربين فخروج السخونة والنار

داخلها مع امتلائه دخول النار فيها وخروج الماء منها
يدل على الاستحالة والكون معا قوله وتنظر ما بال الجمد
يبرد ما فوقه والبارد من اجزائه لا يصعد لثقله وهذا
استدلال خامس وهو ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه ولا
الباردة لا يصعد بالطبع اذا وضع فوق الجمد فلعله
يتبرد بالطبع مردودا لانه يقتضي ان يتبرد مثله من غير
وضع على الجمد مثل تبرده **وهم وتنبيه** لعلك
تقول ان النارية كامنة يبرزها الحك والخضخضة
من غير تولد سخونة ولا نارية هذا هو المذهب الآخر
وهو القول بالكمون والبروز وانما اقتصر على الحك و
الخضخضة لان كون النار فيما يغلب علينا البارد بالطبع
اغرب وقال الفاضل الشارح وذلك لان لهم ان يقولوا
الهواء حار بالطبع وتمايز الخلخلة بين تصفية عما يخالطه
من الارض والماء حتى يظهر كيفيته ولا يلزم على ذلك
استحالة قوله فهل يسعك ان تصدق بوجود جميع
النارية المنفصلة عن خشبة الغضا فيها مختلفة
بقية منها فاشية في ظاهر الجمر وباطنه تحس فاشية
في جميع جرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر
فلو لم يكن في الخشب من النارية الا الباقي عند التجمر

لكان لا يسعك ان تصدق بكونها لا مبصرة ولا
تحس ولا يحسه لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك كون
وبروز لكان اكثر الكائن بدن وفارق ثم الكلام بعد هذا
طويل ه نبه على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة
التي تنفصل عن خشبة الغضا منها ما ينفصل ويبقى له
ظاهر جمرها وباطنها ما يبقى لا يمكن ان تكون موجودة
بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها وكذلك
النارية الفاشية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك
في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا
اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه ولا الاحساس
بما في باطنه بل لو لم يكن في الغضا الا النارية الباقية بعد
التجمر لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجودا لا
يبرزه الرض والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن
ان يصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت
عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية والمراد من قوله
ثم الكلام بعد هذا طويل ان لابطال احتجاجات اصحاب
هذا المذهب وذكر ما يرد عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل
بيانات كثيرة لكن لما كان فيما اوردناه كفاية كان
الكلام فيما بعد ذلك يقتضي تطويلا واعرض عنه فاضل

الشارح بان حرارة الادوية كالفربيون انما تكون لكثرة
الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند
السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون هاهنا مثله فان قيل
ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي عند انفعالها
عنه بالخاصية كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا
بالكيفية وهذا خلاف ما قالته الاطباء والجواب ان
الاجزاء النارية التي في الفربيون انما لا يظهر للحس
لكونها منكسرة الكيفية بالمزاج فانهم قالوا بمثله وقضوا
مذهبهم ولا يلزمهم ما مر **تنبيه** اعلم ان استضاءة
النار بالنارية لما فوقها انما يكون لها اذا علقت شيئا
ارضيا ينفعل بالضوء عنها ولذلك اسود الشعر وحرق
النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها
ظل عن مصباح اخر ه يريد بيان ان النار الحرقية
ليست ببسيطة والبسيطة شفافة لا لون لها فالمراد
باستضاءة النار شعلتها وقيدها بقوله النارية لما ورائها
لها ليستدل بذلك على كونها مشتملة على اجزاء ارضية
ثم ذكر علة كونها مستضيئة وهو انفعال الاجزاء
الارضية عنها بالضوء فنبه بذلك على ان النار
الصرفة شفافة لعدم ما يقبل الضوء عنها ثم اكد

المسئلة السابعة في احكام النار منه

على ذلك ايضا بان النار القوية المتمكنة من الاحالة
التامة للاجزاء الارضية كما في اصول الشعل وحيث
يكون النار قوية من ساير اجزائها انما يكون شفافة بعيد
البصر فيها عديمة الظل غير سائرة لما وراءها ثم قال ومع
لما فوقها ظل اى لراس الشعلة قوله وربما كان ارتفاع
تجسمه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف حتى لا يكون تقاير
ان يقول ان الشفيف للانتشار وخلافه لاتحاد الصنوبرية
مستحصفة النار هذا جواب عن سؤال ذكره بعده وهو
ان يقال لعل الشفيف وعدم الظل فى اصول الشعل كانا لا
نتشار اجزاء النار وتفرقها هناك وعدم الشفيف والظل
فيما فوقه لاكتنازها واجتماعها وذلك لان شكل الشعلة
كون فى الاكثر مخروطا صنوبريا فالاجزاء تنتشر فى قاعدة
المخروط وتجتمع فى راسه واجاب بانه ربما لا يكون شكله
كذلك بل كان بالعكس وكان انفراج راس الشعلة وتجسمه
اى عظمه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف والذى هو اصلها
ومع ذلك يكون الشفيف وعدم الظل فى الاصل دون
الراس قوله فتبين من هذا ان النار البسيطة شفافة
كالهواء هذا هو النتيجة لما مضى قوله واذا استحالت
النار المركبة التى يكون منها الشعب استحالة تامة

وظن انها طفيت لتحلل اليابس المتصعد لا كتساب الحرارة
اعنى الدخان المرتفع من الارض انما يعلو البخار لان
اليابس اكثر حفظا للكيفية الفعلية واشد فى لطافتها
كذلك فاذا بلغ الجو الاقصى الحار بالفعل لبعده عن مجاورة
الماء والارض ومخالطة ابخرتهما وقربه من الاثير اشتعل
طرفه العالى ولا تزال يذهب الاشتعال فيه الى الطرف الاخر
شعاعا ممتدا على سمت الدخان الى طرفه الاخر وهو المسمى
بالشهاب فاذا استحالت الاجزاء الارضية نارا صارت
غير مرئية لعدم الاستضاءة فظن انها طفيت وليس
ذلك يطفى قوله ولعل ذلك من اسباب طفوها احيانا
عندنا وهو كما الفينا سحة مثلا فى تنور مسعر صار
النار فيه شفافة لقوتها فان السحة تشتعل ثم تنطفى
قوله والاشبه ان اكثر السبب فى ذلك عندنا استحالة
النارية هواء وانفصال الكثافة الارضية دخانا
الذى كلما قويت النار قل لانها تكون اقدر على احالة
الارضية بالتمام نارا فلم يبق ما يكون دخانا بقاده
فى النار الضعيفة وذلك لان النار عندنا تكون
فى الاكثر ضعيفة لاحاطة اضدادها بها فتستحيل هواء
وتنفصل الارضية عنها دخانا ثم بين حال انها

الارضية بحسب قوتها وضعفها قوله وهذه النكتة
غير مناسبة بحسب النوع للغرض ومناسبة بحسب الجنس لكم
كان في المركبات وبينها في المزاج وانجر الى ابطال المذاهب المخالفة
لذلك وهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج
ويناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التي هي اصول التركيب
المزاج فكان مناسبا بحسب الجنس دون النوع وكان الاصوب
ان تقول وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة
بحسب المادة والغرض من ايراد هذه النكتة هو التنبيه على
كون النار المحيطة بسائر العناصر غير مؤثرة لبساطتها
تنبيه انظر الى حكمة الصانع ابتداء فخلق اصولا ثم خلق
منها امزجة شتى واعد كل مزاج لنوع وجعل اخرج الامزجة
عن الاعتدال لاخرج الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الا
عتدال الممكن مزاج الانسان لتستكمله نفسه الناطقة
الشيخ قد لاحظ فهذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل ابي نصر
الفارابي فانه قد ذكر في المختصر الموسوم بعيون المسائل هذه العبارة
حكمة الباري تعالى في الغاية لانه خلق الاصول واظهر منها
الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل
كل مزاج كان ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد عن
الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى

يصلح لقبول النفس الناطقة فالاصول هي الاسطقسات
الاربع والخرج الامزجة عن الاعتدال هو مزاج اقرب المعادن
الى العناصر واما اقربها من الاعتدال الممكن لان الاعتدال
الحقيقي عنده ليس بموجود وفي قوله لتستكمله النفس الناطقة
اشارة لطيفة منبهة على تجرد النفس فجعل نسبتها
الى المزاج نسبة الطاير الى الوكر واعلم ان اتحاد تضاد
الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية مشبهة
مآلها الى مبدأها الواحد وبسببها يستحق لان يفيض عليها
صورة او نفس تحفظها وكلما كان الاتحاد اتم كانت
النسبة اكمل والنفس الفائضة بمبدأها اشبه واعترض الفاضل
الشارح على قول الشيخ واعد كل مزاج لنوع بان كل مزاج
انما يستعد لقبول صورة لذاته لا بجعل غيره واستشهد بقوله
في النمط الخامس ان وجود الحادث بالفاعل وكونه مسبوقا بالعدم
ليس بفعل الفاعل لذاته واقول موجد الشيء هو الموجد لصفاته
الذاتية فان فاعل السواد هو الذي جعله لونا واما ثبوت
تلك الصفات له لذاته لا بفعل فاعل فليس معناه انها ليست
بفعل فاعل الشيء بل انها انما صدرت عن فاعل الشيء
بتوسط ذات الشيء وليست بفعل فاعل مباين لهما فان
بعض الصفات محتاجة معهما الى غيرهما واعترض ايضا على قوله





على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزاءها ولا تتلامس
اعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق
وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها اقول
نبّه على وجود النفس الانسانية بان الانسان الكامل الا
دراك وغير كامله الذي يختل ادراكه اما بالحواس الظا
هرة كالنائم او بالحواس الباطنة والظاهرة جميعا كالسكران
بشرط ان يكون له مع ذلك فطنة صحيحة لا يغفل عن
وجود ذاته ثم زاد ايضاحا بفرض حالة للانسان لا يدرك
فيها شيئا غير ذاته وهو ان يتوهم انه خلق اول خلقه حتى
لا يكون له تذكر اصلا واشترط كونه صحيح العقل لينتبه
لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يؤذيه مرض فيدرك
حالا لذاته غير ذاته وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه لئلا يدرك
جملة فيحكم بانه هي ولا يتلامس اعضاؤه لئلا يحس باعضائه
بل منفرجة ومعلقة في هواء طلق ولئلا طلقة اذا لم
يكن فيه حر ولا برد ولا شيء يؤذي وانما اشترط كون الهواء
طلقا لئلا يحس بشيء خارج من جسده ايضا فالانسان في
مثل الحالة المذكورة يغفل عن كل شيء كاعضائه الظاهرة
والباطنة وكونه جسما ذا ابعاد وحواسه وقواه وكل الا
شياء الخارجة عنه جميعا الا عن ثبوت ذاته فقط فاذن

وكل الادراكات على الاطلاق وافصحها هو ادراك الانسان
نفسه وظاهر ان مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتسب بحد
او رسم او يثبت بحجة وبرهان وقول الفاضل الشارح ان الشيخ
لم يبين ان هذه القضية اولية او برهانية ثم حكمه عليها
بانها برهانية ثم تحلله في اقامة البرهان عليها ثم تزييفه
لبراهينه خبط كلها لا فائدة في الاشتغال بها **تنبيه**
بماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك وما المدرك
من ذاتك اترى المدرك منك ذاتك اترى المدرك احد مشا
عرك مشاهدة ام عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها
فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك افبوسط
تدرك ام بغير وسط ما اظنك تفتقر في ذلك حينئذ الى
وسط فانه لا وسط فبقي ان تدرك ذاتك من غير افتقار
الى قوة اخرى والى وسط فبقي ان يكون بمشاعرك او بباطنك
بلا وسط ثم انظر اقول يريد التنبيه على ان الانسان لا يدرك
نفسه الا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بتوسط شيء آخر
وذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور بل في جميع
احوال الادراك ما هو وكذلك المدرك وبدا بالمدرك
وقسمه الى المشاعر الظاهرة والى الباطنة كالعقل وغيره
وقسم الباطنة الى ما يدرك بوسط او بغير وسط والى ما



يدرك بنفسه او بقوة شيء آخر غيره وبين ان الادراك
في الفرض المذكور لم يكن بقوة اخرى ولا بتوسط شيء آخر
لان المدرك في ذلك الفرض كان غافلا عما يغايره فبقي ان يكون
ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة او الباطنة بلا وسط
وعلى وجه لا يتصور مغايرة بين المدرك والمدرك البتة
تنبيه اتحصل ان المدرك منك أهو ما يدركه بصرك من
اهابك لا فانك ان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت انت
انت او هو ما تدركه بلمسك ايضا وليس الا من ظواهر اعضائك
لا فان حالها ما سلف ومع ذلك فقد كنا في الوجه الاول
من الفرض اغفلنا الحواس عن افعالها فبين انه ليس مدركك
حينئذ عضوا من اعضائك كقلب او دماغ وكيف وقد يخفى
عليك وجودهما الا بالتشريح ولا مدركك جملة من حيث
هي جملة وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ومما
نبهت عليه فمدركك شيء آخر غير هذه الاشياء التي قد لا
تدركها وانت مدرك لذاتك والتي لا تجدها ضرورية في
ان تكون انت انت فمدركك ليس من عداد ما تدركه حسا
بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس مما سنذكره يريد
ان نفس الانسان ليست بمحسوسة فبحث عن المدرك وقسمه
الى ان يكون محسوسا او غير محسوس فان كان محسوسا فهو اما

جزء من البدن او كله فان كان جزءا فهو اما شيء من ظواهر
اعضائه او شيء من بواطنها وهذه اربعة اقسام ثم ابطل ان يكون
المدرك شيئا من ظواهر البدن بوجهين احدهما ان الانسان
لو انسلخ عن ظواهر بدنه لكان هو هو ولكان مدركا لذاته والثاني
ان ظواهر البدن لا تدرك الا بالحواس وهو في الفرض المذكور
كان غافلا عن الحواس وعما تدركه الحواس مع انه مدرك لذاته
وابطل ان يكون المدرك شيئا من اعضائه الباطنة بانها
لا يدرك الا بالتشريح وهو في الفرض المذكور كان غافلا
عن التشريح وعما يوجبه التشريح وابطل ان يكون المدرك
جملة البدن بانه حين يمتحن من نفسه يجد نفسه مدركا
لذاته وغافلا عن تفاصيل اعضائه وبان ادراك المركب
لا ينفك عن ادراك اجزائه التي يكون كل واحد منها غير المركب
وكان الانسان في الفرض المذكور غافلا عما يغايره فظهر ان
المدرك هو شيء غير اجزاء البدن جملة وفرادى التي يمكن
ان يغفل عنها المدرك لذاته حالة الادراك لكونها غير
ضرورية الادراك في كونه مدركا لذاته فظهر من ذلك ان
المدرك ليس بمحسوس ولا مما يشبه المحسوس يعني المتخيل والموهوم
وهم وتنبيه ولعلك تقول انما اثبت
ذاتي بوسط من فعلي فيجب اذن ان يكون لك فعل تثبته

الفرض المذكور او حركة او غير ذلك ففي اعتبارنا الفرض
المذكور جعلناك بمعزل من ذلك واما تلخيصا لامر الاعم
فان فعلك ان اثبته فعلا مطلقا فيجب ان تثبت به
بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو
مثبت في الفهم قبله ولا اقل من ان يكون معه لا به فذاتك
مثبتة لا به. اثبات الاشياء التي تخفى بوجودها قد يكون
بعللها كما في برهان لم وقد يكون بمعلولاتها كما في الدليل
ووهم الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته بعلله فان وجوده
له اظهر من وجود علله فان ذهب فانما يذهب الى اثباته
بمعلولاته التي هي افعاله وآثاره فان اكثر القوى يثبت بافعالها
لها وآثارها والشيخ ابطل هذا الوهم بوجهين وجه خاص
بهذا الموضع وهو ان الانسان في الفرض المذكور كان غافلا
عن افعاله مع ادراك ذاته ووجه عام وهو ان الفعل ان اخذ
من حيث هو فعل ما من غير اختصاص بفاعله فهو لا يدل
الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل الانسان به
على فاعل معين هو ذاته وان اخذ من حيث هو فعل الفاعل
معين فالفاعل المعين يكون معلوما قبله ولا اقل من ان يكون
معه فلا يمكن ان يستدل بذلك عليه وبالجملة الاستدلال
بالفعل على الفاعل استدلال ناقص لا يتأدى الى معرفة ذات

به فاعلا مطلقا لا خاصا هو ذاتك بعينها وان اثبته فعلا لك لم تثبت به

الفاعل ما هو فاذن اثبات الانسان نفسه بواسطة فعلها
محال والفاضل الشارح نسب كلام الشيخ في هذه الفصول الى
التطويل ثم ادام اختصاره بحجة على ان ذات الانسان ليست هي
اعضاؤه فقال الانسان عالم بثبوته وان كان غافلا عن جميع
اعضائه والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة لاعضائه
وهذا هو الذي قرره الشيخ بعينه ثم عارضه بان الانسان
يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله تصور النفس التي يقولون
بها فكل ما يجعلونه عذرا عن ذلك فهو عذر عن هذا
الكلام واقول ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون
بها ان اراد بها ذات الانسان المدركة المحركة فلا منافاة
وان اراد بها شيئا آخر فالشيخ لم يقل بها وينبغي ان يعلم ان هذا
الرجل اعظم قدرا من ان يجهل امثال هذا لكنه يتجاهل في
كثير من المواضع تقربا الى الجهال **اشارة** هو ذا
تحرك الانسان بشيء غير جسميته التي لغيره وبغير مزاج جسميته
الذي يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بل في نفس
حركته. وربما اثبات نفس للانسان غير الجسمية والمزاج
يصدر عنها الافاعيل المنسوبة اليها من ماخذ آخر وهو الوجه
الذي يثبت به صور سائر الانواع وقواها فنقول قبل الخوض
فيه ان صور المركبات تقوم موادها وتجعلها شيئا ما تاما

المواد فهي من حيث هي كذلك مبادي لفصول منوعة
ومن حيث يصدر عنها افعال مختلفة هي قوى وطبايع
فمن الافعال الصادرة عنها حفظ موادها المجتمعة من
الاسطقسات المتضادة بكيفياتها المتنازعة الى الانفكاك
لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفة والصورة التي تقتصر
فعلها على هذا القدر معدنية ومنها الافعال النبا
تية التي منها جمع اجزاء اخر من الاسطقسات واضافتها
الى موادها وصرفها في وجوه التغذية والانماء والتوليد
والصورة التي يصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ المذكور
نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية التي هي الحس والحركة
والصورة التي يصدر عنها هذان الفعلان مع الافعال
النباتية والحفظ المذكور نفس حيوانية واما النفس الا
نسانية فهي التي يصدر عنها الافعال السابقة كلها
مع النطق وما يتبعه فالشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدل
ببعض هذه الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث
هي نفس وصورة ما لا من حيث هي ذات ما المدركة لنفسها
فانها من حيث هي تلك لا يمكن ان تثبت بافعالها على ما
مضى وبدأ باظهر الافعال المذكورة وهو الحركة الارادية
والحس فاستدل بالحركات الارادية المختلفة اولا وذلك

لانها تقتضي مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدؤها جسمية
الانسان لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر والجمادات
ولا يجوز ان يكون مبدؤها المزاج لان المزاج يقتضي حركة المركب
الى مكان يقتضيه غالب اجزائه اما مطلقا او بحسب الاجتماع
او سكونه في مكان اتفق حصوله فيه على ما تقرر وبالجملة لا
يقتضي حركات مختلفة في جهات مختلفة لكونه كيفية
متشابهة غير مختلفة بل هو مما يمانع الانسان كثيرا وقت
حركته في جهة الحركة كما اذا صعد الانسان على جبل فانه
يريد الفوق ومزاج بدنه لغلبة الثقيلين فيه يقتضي التسفل
وفي نفس حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرك على الارض
ومزاجه يقتضي سكونه عليها لثقله والفاضل الشارح فسر حال
الحركة في قوله يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بالكر
والبطؤ فقال وذلك في وقت فان المزاج يمانع كون الحركة
سريعة كالانسان اذا اراد رفع قدمه في جهة الحركة الارادية
هي الفوق وعند الاعياء لا يكون تلك الحركة سريعة اقول
والاظهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة بينهما في
جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة والمزاج اخرى فان
ذلك لا يكون الا في حال الحركة كما ذكرناه وفسر ايضا قوله
في نفس حركته بالرعشة وليس كذلك لان النفس تحركها الى

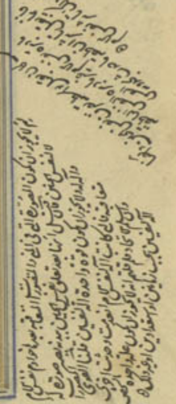
والمزاج الى اسفل فتتركب الحركة منهما اقول الرعشة
لا تتركب من هاتين الحركتين فقط بل من حركة في جهة
تريدها النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة تحدث من امتناع
العضو عن طاعة النفس فانه اذا احدث محرك مبدأ الحركة
وعارضه مانع احدث ذلك المانع مبدأ المقابل تلك الجهة
كما في الحجر الهابط اذا وقع على جسم صلب فرجع صاعدا وايضا
عند تحريك النفس الى فوق والمزاج الى اسفل لا يكون الممانعة
بينهما في نفس الحركة بل في جهتيها فان الممانعة في نفس الحركة
تكون اما بان تريدها النفس ولا يقصدها المزاج كما في حال
الحركة عن المكان الطبيعي او يقصدها المزاج ولا تريدها النفس
كما في حال الحوقي قوله وكذلك يدرك بغير جسمية قوى
مزاج جسميته الذي يمتنع عن ادراك الشبيه و يتخيل
عند لقاء الضد فكيف يحس به وهذا استدلال بالادراك
فانه ايضا يقتضي مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأها الجسمية
المشتركة ولا المزاج فانها كيفية ما لا تنافي عما يوافقها
في النوع فيمتنع المدرك عن ادراكه اذ الادراك انما يحصل
بانفعال المدرك على ما سيظهر ويتحيل عما يخالفها فلا يبقى
معها موجودة فكيف يحس المدرك بها وهي غير موجودة
قوله ولان المزاج والتركيب اضداد متنازعة الى الانفكاك

انما يجبرها على الالتيام ولا امتزاج قوة غير ما يتبع الالتيام
من المزاج وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف
لا يكون قبل ما بعده وهذا الالتيام كما يلحق الجامع الحافظ
او عدمه يتداعى الى الانفكاك ٥ وهذا استدلال بوجود المزاج
نفسه وبقائه على وجود النفس وحوائج المزاج كما مر اجتماع
بين استقصات متضادة متنازعة الى الانفكاك لاختلاف
ميولها الى امكنتها فهو محتاج اولا الى شيء يجمعها بالقسر حتى
يمتزج ويلتئم بعد الاجتماع ثم تتفاعل فيحدث بعد ذلك
المزاج والى شيء يحفظ الاستقصات بالقسر مجتمعة ليبقى
المزاج موجودا والا تفرقت بحسب طبايعها فانعدم المزاج
فالمزاج المستمر الوجود محتاج الى جامع وحافظ احدهما
سبب وجوده والثاني سبب بقائه وهما متقدمان على الالتيام
المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف وعلة
الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل
ما بعده اي وكيف وعلة الالتيام وحافظه يكونان قبل الالتيام
المستمر الوجود فكيف لا يكونان قبل المزاج الباقي
الذي هو بعد الالتيام وهذا الالتيام يتداعى الى حالة الانفكاك
عند لحوق الجامع او الحافظ وهو بالامراض الممكنة مثلا او
عدمه بالموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة وهذا

الاستدلال مؤكد للذى قبله باعتبار المشاهدة فاذن هناك
شيء هو الجامع والحافظ للمزاج وهو الشيء الذى صار المركب
به انسانا قوله فاصل القوى المدركة والمحركة والحافظة
للمزاج شيء آخر لك ان تسميه بالنفس وهذا هو الجوهر الذى
يتصرف فى اجزاء بدنك ثم فى بدنك هذه يتصل بالاعد
وانما صرح بتسميته بالنفس لان الاصطلاح وقع على
تسمية هذه الافعال هو النفس ولما بين كونه صورة وكان
كل صورة جوهرا صرح بانه جوهر فقال وهذا هو الجوهر الذى
يتصرف فى اجزاء بدنك ثم فى بدنك وانما كان تصرفه
فى اجزاء البدن اقدم من تصرفه فى البدن لانه يتعلق اولا
تعلقه بالروح ثم بالاعضاء التى هى او غيره ثم بسائر
الاعضاء الرئيسة التى هى مبادى الافعال الحيوانية اولا
ثم بالاعضاء المرؤوسة الباقية وعند ذلك يصير
متصرفا فى جميع البدن وانما اختار الشيخ من الافعال المنسوبة
الى النفس فى الاستدلال المذكور الحركة والادراك لعرض ذكر
فى الفصل السابق لهذا الفصل ولم يذكر النطق لان ماهية
نفس بيته الى الان بين وانما وقع الى الاستدلال بالمزاج
بالقصد بل انما اراد ان يذكر ان النفس ليست هى المزاج على ما
ذهب اليه بعض الناس فذكر ان المزاج نفسه محتاج الى الجو

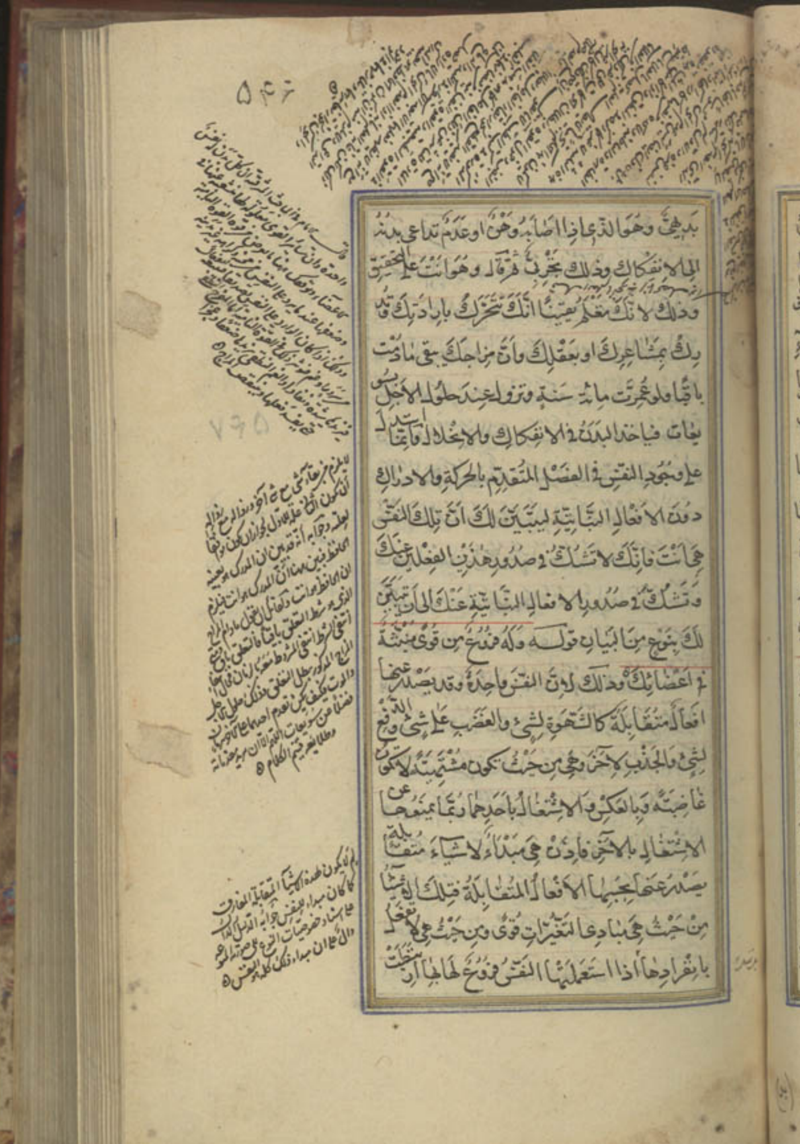
فكيف يكون هو النفس وقد يرد على هذا الموضع سؤال مشهور
وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما تستعد لقبول صورها
من مبدئها بحسب امزجتها المختلفة ويجب من ذلك
تقدم الامزجة على تلك الصور والآن تقولون ان النفس
التى هى صورة للحيوان جامعة لاسطقساته والجامعة للا
سطقسات يجب ان تكون متقدمة على المزاج فهذا تناقض
واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع لاجزاء النطفة
نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفسهما
الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة
له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء وقال
فى رسالته المشتملة على اجوبة مسائل المسعودى واعلم
ان الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع وكان
كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر
فى بدن الانسان هو الحافظ لها فقال الشيخ كيف ابرهن على
ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين
والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك
البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست قوة
واحدة باقية فى جميع الاحوال بل هى قوى متعاقبة بحسب
الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وبالجملة فان تلك

المادة تبقى في تصرف المصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد
لقبول النفس الناطقة فحينئذ توجد النفس فهذا ما
قاله هذا الفاضل فيه اقول وقال الشيخ في الفصل الثالث
من المقالة الاولى من علم النفس في الشفاء فالنفس التي
لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها
ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة
لهذا البدن على النظام الذي ينبغي فقول الشيخ في الشفا
والاشارات يخالف ما ذهب اليه الفاضل الشارح هاهنا
وما نقله عن الشيخ في رسالته وايضا ان كانت نفس الام
مدبرة للمزاج فكيف يوجد فيه تدبير بعد مدبرة الى الناطقة
فانما يجري مثل هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان
بارادات متجددة وان كانت القوة المصورة مدبرة و المصورة
من القوى الخادمة للنفس التي تكون بمنزلة الالات لها
فكيف خدمت المصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومتها
وكيف فعلت الخادمة بذاتها فان الالة ليس من شانها
ان تفعل من غير مستعمل اياها وما تقتضيه القواعد
الحكمية التي افادها الشيخ وغيره هو ان نفس الابوين
تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم يجعلها اخلاطا
وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة



لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا
فيصير بذلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة
لمزاج المني كالصور المعدنية ثم ان المني يتزايد كماله في
الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا
لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النبا
تية فتجذب الغذاء وتضيفه الى تلك المادة فتنميها وتكملها
المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا لما
كان يصدر عنها الى الافاعيل وهكذا الى ان تصير مستعدة
لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية
ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس
ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة
في البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى واحوالها
من مبدا حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة تحدث
في فحم من نار مشتعلة تجاوره ثم تشتد فان الفحم بتلك
الحرارة يستعد لان يتجمر وبالتجمر يستعد لان يشتعل نارا
شبيهة بالنار المجاورة فمبدا الحرارة الحادثة في الفحم كتلك
الصورة الحافظة واشتدادها كمبدا الافعال النبا
تية وتجمرها كمبدا الافعال الحيوانية واشتعالها
نارا كالناطقة وظاهر ان كل ما يتاخر يصدر عنه مثل

ما يصدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشيء
واحد متوجه من حدّ ما من النقصان الى حدّ ما من الكمال
واسم النفس واقع منها على الثلثة الاخيرة فهي على اختلاف مرا
تبها نفس لبدن المولود تبين من ذلك ان الجامع للاجزاء
الغذائية الواقعة في المنيين وهو نفس الابوين وهو غير حا
فظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى
آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود وقد اشار الشيخ انهما
واحد بهذا الاعتبار بقوله ان الجامع عين الحافظ بالاعتبار
الاول وبالجملة فالغرض هاهنا على التقديرين اعني ان يكون
الجامع والحافظ شيئين او شيئا واحدا حاصل لان المزاج
محتاج الى شيء آخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن
او نفسا اخرى **اشارة** هذا الجوهر فيك واحد
بل هو انت عند التحقيق بيان يبين ان الجوهر الذي اثبته
في الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج هو
واحد بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة في
الفصول المتقدمة ويشير الى كيفية ارتباطه بالبدن وسبق
ان كل واحد منهما ينفعل من الآخر بحسب ذلك الارتباط
هذا الجوهر فيك واحد وذلك لان الشيء الذي يصدر
عنه الحركة الارادية في الانسان هو الذي يدرك فيه



بديهي وهو الذي اذا اصابه وهن او عدم تداعى بدنه
الى الانفكاك وذلك يجرب فرقا وهو انت على التحقيق
وذلك لانك تعلم يقينا انك تتحرك بارادتك وتدر
ك بمشاعرك او بعقلك وان مزاجك يبقى ما دمت
باقيا ولو عمرت مائة سنة ويزول عند حلول الاجل بسو
يعات فيأخذ البدن في الانفكاك والانحلال فاستدل
على وجود النفس في الفصل المتقدم بالحركة والادراك
دون الافعال النباتية ليتبين لك ان تلك النفس
هي انت فانك لا تشك في صدور هذين الفعلين عنك
وتشك في صدور الافعال النباتية عنك الى ان يتبين
لك بنوع من البيان قوله وله فروع من قوى منبثة
في اعضائك وذلك لان النفس واحدة وقد يصدر عنها
افعال متقابلة كالشهوة لشيء والغضب على شيء والدفع
لشيء والجذب لآخر وهي من حيث تكون مشتهية لا تكون
غاضبة وبالعكس والاشتغال باحدهما ربما يمنعها عن
الاشتغال بالآخر فاذن هي مبدأ لاشياء متقابلة
يصدر عنها بحسبها الافعال المتقابلة فتلك اشياء
من حيث هي مبادي التغيرات قوى ومن حيث هي لا تفعل
بانفرادها اذا استعملتها النفس فروع لها انبثت

بالبدن قوله فاذا احسست بشيء من اعضائك شيئا
او تخيلت اشتهيت او غضبت لغيت العلاقة التي بينه
وبين هذه الفروع هيئة فيك حتى تفعل بالتكرار اذ
عانا ما بل عادة وخلقا يتمكنان من هذا الجوهر المدبر
تمكن الملكات ٥ هذا بيان كيفية تاثر النفس عن البدن
وهو ان يحصل في النفس هيئة بسبب هذه الافعال التي
ذكرها وهي كيفية من الكيفيات النفسانية وتسمى
حالا ما دامت سريعة الزوال فاذا تكررت اذعنت النفس
لها فصادفت النفس كل مرة اسهل تاثرا حتى تمكن تلك
الكيفية منها وتصير بطيئة الزوال صادفت ملكة
وبالقياس الى ذلك الفعل عادة وخلقا قوله وكما يقع
بالعكس فانه كثيرا ما يبتدئ فتعرض فيه هيئة ما عقلية
فتنتقل العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى الفروع ثم الى
الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله تعالى وفكرت
في جبروته كيف تقشعر جلدك ويقف شعرك ٥ وهذا
بيان كيفية تاثر البدن عن النفس وهو ظاهر ومعنى قوله
تقف الشعر هو ان تقوم من الفزع والخشية قوله
وهذه الانفعالات والملكات قد تكون اقوى وقد تكون
اضعف ولولا هذه الهيئات لما كان نفس بعض الناس بحسب

العادة اسرع الى التهتك او الى الاستشاطة غضبا
من نفس بعض ٥ وهذه اشارة الى ان الكيفيات المذكورة
في الجانبين قابلة للشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها
في هذه الانفعالات والملكات وذلك لاختلاف في احوال
نفوسهم وامزجتهم وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتا
ويتفاوت في اخلاقهم الفاضلة والرذيلة فيكون بعضهم اشد
او اضعف استعدادا للغضب وبعضهم للشهوة وكذلك
في سائرها **اشارة** ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته
متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان
يكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك
اذا ادرك فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في
الاعيان الخارجة مثل كثيرة من الاشكال الهندسية
بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة
مما لا يتحقق اصلا او تكون مثال حقيقته مرتسما في ذات
المدرك غير مباين له وهو الباقي ٥ لما فرغ عن اثبات النفس
اراد ان يبين احوال قواها وهي اما مدركة واما محركة
فبدا بالمدركة وذكرا ولا معنى الادراك في هذا الفصل
قال الفاضل الشارح انما قدم الادراك لان الحركة
الارادية لا توجد الا عند الشعور بمطلوب او مهروب عنه

التقسيم الثاني من هذا النمط في احكام المدارك
وفي مسائل المسلك الاول في ماهية الادراك
اعلم ان من هذا الموضع الى الموضع الذي
سماه بتكملة النمط في بيان القوى المدركة
ومن ذلك الموضع الى آخر النمط في بيان القوى
المحركة ٥ ام

فهي متأخرة عن الشعور ولاجل ذلك ذهب بعضهم
وان كانوا مبطلين الى تجويز خلو بعض الحيوانات كالاصداف
والاسفنجات عن الحركة اقول ويمكن ايضا ان يقال انما
احتاج الحيوان الى الادراك لاجل الحركة حتى تتحرك الى ملائم
لها ولذلك لم يكن النبات مدركا والحق انه لا تقدم لاحدهما
على الآخر من هذه الجهة ولذلك جعله مبدأى فصلين
متساويين في الرتبة للحيوان بل الوجه في تقدم الادراك
على الحركة انه اشرف منها لانه قد يكون مطلوبا لذاته كما
في الانسان والحركة لا تكون البتة مطلوبة الا لغيرها
وبعد ما تقدم فنقول الشيء المدرك اما ان يكون ماديا
او لا يكون فان كان ماديا فحقيقته المتمثلة هي صورة
منتزعة من نفس حقيقتها الخارجية انتزاعا ما على انحاء
المفصل في الفصل التالي لهذا الفصل وان كان مفارقا
فلا يحتاج فيه الى الانتزاع فقوله هو ان تكون حقيقة
متمثلة متناول لهذه من غير ان يقال تمثل كذا عند كذا او
حضره متخصصا عنده بنفسه او بمثاله والادراك نوع
له اضافتان احديهما الى ذي الادراك والثانية الى الشيء
المدرك ولاجل ذلك احتاج في تعريفه الى ايراد ذكري
الادراك وهو قوله عند المدرك ولاجل عروض هذه

الاضافة كان المدرك والمدرك ايضا متضايفين ولا
دراك ينقسم الى ادراك بآلة والى ادراك بغير آلة بل بذات
المدرك وللتنبيه على قسميه قيد التعريف بقوله يشاهدها
ما به يدرك وعلى قوله يشاهدها بحث وهو ان يقال انما
هذه نوع من الادراك اخذه في بيان معنى الادراك فان
قيل ان اراد بالمشاهدة الحضور فقط قيل الحضور غير كاف
فان الحضور الحاصل عند الحس الذي لا يلتفت النفس اليه لا يكون
مدركا والجواب ان الادراك ليس هو كون الشيء حاضرا
عند الحس فقط بل كونه حاضرا عند المدرك لحضوره عند
الحس لا بان يكون حاضرا مرتين فان المدرك هو النفس لكن
بواسطة الحس وكلام الشيخ دال عليه واعلم ان الحضور عند
الحس ليس هو الحصول في نفس الحس بل يجوز ان يكون ايضا
الحصول في آلة الحس يتصل بها الحس كانت تلك الآلة بحذاء
الحس او لم تكن والاشياء المدركة تنقسم الى ما لا يكون
خارجا عن ذات المدرك والى ما يكون اما في الاول فالحقيقة
المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقتها واما الثاني فهي
يكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج بل هي اما صورة
منتزعة من الخارج ان كان الادراك مستفادا من خارج
او صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجة



مستفادة منها أو لم تكن وعلى التقديرين فإدراك الحقيقة
الخارجية هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك
واستدل على ذلك بقوله فإما أن يكون تلك الحقيقة أي
الممثلة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك إذا أدرك
أو تكون مثالاً لحقيقته مرتسماً في ذات المدرك غير مباين
له وقد تمّ إبطال القسم الأول على ذكر القسم الثاني فقال
بعد ذكر القسم الأول فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل
في الأعيان الخارجية مثل كثير من أشكال الهندسية مثلاً
كالكرة المحيطة باثني عشر قاعدة مخمسات بل كثير من المفروضات
التي لا يمكن إذا فرضت في الهندسة كما يفرض مثلاً من
الممتنعات ليتبين بالخلف فيكون تلك الحقيقة مما لا
يتحقق أصلاً إذ لا حقيقة لها في الخارج ولما كانت مما
يدرك علم أنها موجودة لا في الخارج بل عند المدرك فيما
لا يباينه فإبطال القسم الأول تحقق الثاني وأشار
إلى ذلك بقوله وهو الباقي والمثال في قوله أو تكون مثالاً
لحقيقته هو الصورة المنتزعة من الشيء والصورة التي
لا تحتاج إلى الانتزاع من الشيء الذي لو كان في الخارج
لكان هو هذا بيان ما قاله الشيخ واعلم أن العلماء
اختلفوا في ماهية الإدراك اختلافاً عظيماً وطولوا

الكلام فيها لا لخفائها بل لشدة وضوحها فمنهم من جعل
الإضافة العارضة للمدرك إلى المدرك نفس الإدراك
ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الإدراك
صورة وغفل عن استدعاء الإضافة ثبوت المتضايفين
فلزمه أن لا يكون ما ليس بموجود في الخارج مدركاً وأن
لا يكون إدراك ملجهل البتة لأن الجهل هو كون الصورة
الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة إياها
ومنهم من ذهب إلى أن الإدراك غني عن التعريف بل لا
ينبغي أن يعرف وهو حق لا أنهم يريدون بذلك التخلص
عن المدافعة التي وقع القوم فيها واعلم أن ما ذكره الشيخ
ليس بتعريف للإدراك ولذلك لم يتحاش فيه عن إيراد
ذكر المدرك فإنه لا يجوز أن يقال في تعريف الحركة مثلاً
إنه حال ما للمتحرك بل هو تعيين للمعنى المسمى بالإدراك
الذي يشترك فيه الإحساس والتخيل والتوهم والتعقل
وإن كان ذلك المعنى واضحاً غنياً عن التعريف فإن الباحثين
عن حقائق الأشياء كثيراً ما يرومون تعيين الأ
شياء الواضحة المقولة على الأشياء المختلفة وتخصيصها
كالحركة مثلاً ليتعرفوا حالها أهي بالتساوي في تلك
الأشياء أم بغير التساوي وكيف نسبتها إلى ما يتعلق بها



وايهم كثير من الناظرين في الفلسفة من قولهم النفس تد
رك المحسوسات الجزئية بالة والمعقولات بذاتها ان
المدرك للجزئيات هي الالة لا النفس وشنعوا عليهم بانهم
يقولون النفس لا تدرك الجزئيات وطولوا الكلام في ذلك
وجملة اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة على ما فهموه لا
على ما قاله الحكماء كما سيجيء بيانه في موضعه ومن اعتراضات
الفاضل الشارح في هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان
لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة
فلا بد من امر في الخارج وحينئذ لم لا يجوز ان يكون الادر
اك حالة نسبية بين المدرك وبينه وان الصور المتخيلة
لم لا يجوز ان يكون موجودة قايمة بانفسها كما قاله افلاطون
او ببعض من الاجرام الغايبة عنا وهذا وان كان مستبعدا
لكنه بالتزام ان صورة السماء في الذهن مساوية للسماء
غير مستبعد والجواب عن الاول ان من الصورة ما هي مطابقة
للخارج وهي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج وهي الجهل
اما الاضافة فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع و
جودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما
ولا جهلا وعن الثاني ان افلاطون لم يذهب ولا غيره الى
المحالات المناقضة لانفسها موجودة في الخارج ولم يكن

ان يذهب الى ذلك ذاهب واما القول بكون الصورة
المدركة في جسم غايب عن المدرك ليس بمستبعد فقط
بل انما هو مع ذلك من المحالات الظاهرة وليس كذلك
القول بان صورة السماء المنطبعة في الة الادراك
مساوية للسماء لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم
الذي هو الة الادراك او في القوة المدركة الحالة فيه
اللذين لا يحططهما في الصغر والكبر من حيث ذاتاهما
او لاحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من السماء و
ذلك غير قادح في المساواة بحسب الصورة فان الكبير
والصغير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية
ولما لم يكن ذلك محالا فمجرد الاستبعاد الذي ادعاه لا
يقتضي بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول
بان الادراك انما يكون بصورة مطلقا بل غاية ما في
الباب انه يرد على القائلين بان الابصار انما يكون
بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية والتخيل يكون با
نطباع صورة في الالة الجسمانية الموضوعة للتخيل ولا
يرد على سائر الادراكات الجسمانية والعقلية ولا في
الموضعين المذكورين ايضا على القائلين بالشعاع او
على من يذهب مذهب الشيخ ابي البركات في القول بان



الصورة المتخيلة تنطبع في النفس ولولا ان هذا البحث
خارج عما في الكتاب لاوردنا التحقيق فيه لكن التجاوز
عن هذا القدر يقتضي التعسف ومنها قوله ان لزم من
قول الشيخ اثبات الصورة الذهنية فانما لزم فيما لا
يكون موجودا اما المحسوسات التي لا تدرك الا اذا كانت
موجودة فتحتمل ان يكون ادراكها اضافة ما للمدرك
اليها والجواب ان الادراك معنى واحد انما يختلف
باضافته الى الحس او العقل فاذا دلت ماهيته في موضع
على كونه امرا غير مضاف عرضت له الاضافة علم قطعا
انه ليس بمحض الاضافة ايضا كان ومنها قوله حصول
الاستدارة والحرارة في القوة المدركة يقتضي صيرورتها
مستديرة حارة والجواب ان الاستدارة ان كانت عرضية
كانت ذات وضع ولا محالة تكون محلها ذا وضع
الجزء الذي هو محلها مستديرا بها من حيث هو محلها
ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذي يكون ذلك
المحل آلة له مستديرا وان كانت كلية لم تكن ذات
وضع ولا يقتضي ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة
فانها لا تقتضي كون محلها حارا الا اذا كان الحال
هي بعينها والمحل جسما خاليا عن ضدها من شانه ان ينفعل

عنها ولا يلزم من ذلك ان صورتها المغايرة لها اذا حلت
جسما او قوة جسمانية ان يجعلها حارة فضلا عن ان
يجعل المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له حارا والاعتراضات
التي اوردها على كل واحد من الادراكات
الجزئية تجري مجرى هذه والاشتغال بها يقتضي تطويل
شرح الكتاب بما ليس في متنه واما احتجاجاته بعد تسليم
احتياج الادراك الى حصول صورة في المدرك على انه
امر وراء ذلك الحصول فمنها قوله لو كان ادراك السواد
عبارة عن حصوله لشيء فقط لكان الجسم الاسود مدركا
والجواب ان حصول الشيء للشيء يقع بالاشتراك او التشابه
على معان مختلفة كحصول الجوهر للجوهر والعرض وحصول
العرض للعرض والجوهر والصورة للمادة او الجسم وعكسهما
والحاضر لما حضر عنده وعكسه الى غير ذلك ولما كان
الحصول الادراكي معلوما ولم يكن المراد من هذا القول
تعريفا للادراك لم يتعرض لبيان الاقسام بل اقتصر
على تعيين هذا الحصول بانه حصول صورة ما للمدرك
لا للشيء على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول
العرض لموضوعه لم يجب ان يكون الاسود مدركا
السواد ومنها قوله وايضا لو وجب انا اذا تصورنا موجودا



٥٥٧

ليس بجسم ولا قائما في جسم ما اعتقدنا حلول السواد
فيه ان نقطع بكونه عالما به والجواب ان اعتقاد حلول
السواد فيه ان كان على سبيل حلوله في الاجسام فهو
جهل وسخف وان كان على سبيل حلوله في المجردات
فهو معنى كونه عالما به ولا تغاير بينهما الا تغاير الالفاظ
المترادفة ومنها قوله انا بعد العلم بان الله تعالى ليس
بجسم ولا حال فيه قد نشك في انه هل يعلم ذاته وهل
يعلم كونه فاعلا لغيره ام لا وذلك يدل على ان كون الشيء
عالما بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له والجواب ان
ذلك انما يقع اذا لم نحقق ان ذاته باي وجه حصل
لذاته وان غيره باي وجه حصل له فان معاني الحصول
مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون الشيء
مجردا قائما بالذات يقتضي علمه بذاته وصفاته كما يجيء
بيانه لم نشك في ذلك ومنها قوله اذا كان تعقل
ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا
اما ان يكون علمنا بذاتنا وحينئذ يكون ايضا هو ذاتنا
بعينه وهلم جرا في التركيبات الغير المتناهية واما
ان لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ان لا يكون ايضا علمنا
بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات المسعودي

٥٥٨

والجواب عنه ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا
بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات
ذهنية لا ينقطع ما دام المعتبر يعتبره واما قوله
حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين كاضافة الشيء
الى الشيء وايجاد الشيء من الشيء وذلك يقتضي امتناع
كون الشيء عالما بنفسه فالجواب ان تغاير الاعتبار
كاف في الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج
باعتبار آخر وليس بكاف في الايجاد لانه يقتضي تقدم
الموجد على الموجد بالذات ومنها قوله الصورة تحصل في
الخيال او في الجليدية والادراك يكون في الحس المشترك
او في ملتقى العصبتين فلو كان نفس الحصول ادراكا لكانا
معا والجواب ما مر وهو ان الادراك ليس هو حصول الصورة
في الالة فقط بل حصوله في المدرك لحصوله في الالة
وهاهنا الادراك لا يحصل في الحس المشترك ولا في ملتقى
العصبتين بل في النفس بواسطة هاتين الالتين عند
حصول الصورة في الموضعين المذكورين او غيرهما ومنها
قوله انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج والعقل
بانه شاك في وجوده يقتضي الشك في الاوليات والجواب ان
المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه انما الابصار فهو



حصول مثاله في آلة المدرك وعدم التميز بين المدرك
والادراك هو منشأ هذا الاعتراض ويجري مجرى ذلك
ما قاله غيره من المعترضين ايضا عليه وهو ان الادراك
كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج والشعور
بالمطابقة انما يكون بعد الشعور بما في الخارج وجوابه
ان المطابقة غير الشعور بها وانما اشترط فيه الاول دون
الثاني فهذه جملة من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ اجبنا
قد اقتصرنا عليها ايثارا للاختصار فان فيها وفيما يأتي
من بعد لكفاية لمن اخذت الفطانة بيده كما قال الشيخ في
صدر الكتاب **تنبيه** الشيء قد يكون محسوسا
عندما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته
في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته
وقد يكون معقولا عندما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان
الموجود ايضا لغيره وهو عندما يكون محسوسا
يكون قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت
عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار
بعينه ولو توهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ماهيته
انسانيته والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض
التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده عنها

المسئلة الثانية في بيان درجات الادراكات

ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك
لا يتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال
فيتخيله مع تلك العوارض لا يقتدر على تجريده المطلق
عنها لكنه تجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق
بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبة حاملها واما العقل
فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة
المشخصة مثبتا اياها حتى كأنه عمل بالمحسوس عملا
جعله معقولا لما فرغ من بيان معنى الادراك اراد ان
ينبه على انواعه ومراتبها وانواع الادراك اربعة احساس
وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشيء الموجود
في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئة مخصوصة به من
الاين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك وبعض ذلك
لا ينفك ذلك الشيء عن امثالها في الوجود الخارجي
ولا يشاركه فيها غيره والتخيل ادراك لذلك الشيء
مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته
والتوهم ادراك المعاني الغير المحسوسة من الكيفيات
والاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة
لا يشاركه فيها غيره والتعقل ادراك للشيء من حيث
هو هو فقط لا من حيث شيء آخر سواء اخذ وحده



او مع غيره من الصفات المدركة هذا النوع من الادراكات

هذه ادراكات مترتبة فى التجريد فالاول مشروط بثلثة

اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك

جزئيا والثانى مجرد عن الشرط الاول والثالث

مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع الا انها اذا نسبت

الى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه لا يدرك

ما لا يدركه الحس والخيال بانفراده بل يدرك ما يدركه

بمشاركة الخيال وبذلك يتخصص مدركه ويصير جزئيا

ولذلك لم يعتبره الشيخ فى هذا الكتاب واعتبره فى سائر

كتبه بالوجه الاول وكل طبيعة كالانسانية اذا

اخذت من حيث هى هى صلحت لان تقع على كثيرين

لا تقع الا على واحد وانما تختلف فى ذلك باقتران

معان غيرها اليها لا تختلف هى باختلاف تلك المعانى

ولا يلزمها شىء من تلك المعانى من حيث ماهيتها

فالمعنى الذى يضاف اليها ويجعلها جزئيا شخصيا

هو المادة اولا لان زيدا لا يباين عمرا بالانسانية

ولا بما يقتضيه الانسانية نفسها وانما يباينه

بالمادى ثم بما يستلزمه المادة من الاحوال المذكورة

كالاين والكيف وغيرهما ثانيا فالصورة المحسوسة منتزعة

نزعا اكثر لكنه غير تام والعقلية منتزعة نزعا تاما

وعبارة الكتاب ظاهرة وانما تمثل بالابصار لانه

اظهر انواع الاحساس والفاضل الشارح فسر الغواشى

الغريبة عن الماهية بجميع العوارض المفارقة ولوازم الو

جود والماهية ولوازم الماهية كالزوجية للاثنين

لا تكون غريبة عن الماهية وايضا لا يكون بحيث يمكن

ان تزال وايضا لا يكون مثل هذه الغواشى عندما يكون

الشىء محسوسا فقط بل وعندما يكون معقولا ايضا

وقد اورد فى هذا الموضع سؤالا وهو ان الصورة المعقولة

من حيث حلولها فى نفس جزئية حلول العرض فى الموضوع

تكون جزئية ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها

فى تلك النفس ومقارنتها لصفات تلك النفس عوارض

غريبة لا تنفك عنها وهذا ينافى قولهم العقل يقدر

على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة وايضا تلك

الصورة التى فى نفس زيد مثلا لا يمكن ان يكون [illegible] بعده

من ماهية الاشخاص الموجودة فى الخارج قبل زيد

فاذن تلك الصورة ليست بمجردة ولا بمشترك فيها

واجاب بان الانسانية المشتركة الموجودة فى الاشخاص

فى نفسها مجردة عن اللواحق والعلم المتعلق بها من حيث



هي علم كلي مجرد لأن معلومه كذلك لا لأن العلم في ذاته كذلك
قال ولهذا السبب سماه المتقدمون كليا تعويلا على فهم المتعلمين
والمتأخرين اذ لم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان في العقل صورة
مجردة كلية وليس الامر على ما ظنوا بل التحقيق ما ذكرنا اولا
الانسانية التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو فالانسانية
المتناولة لهما معا من حيث هي متناولة لهما ليست هي التي في
كل واحد منهما ولا هي فيهما معا لأن الموجود منها في احدهما حينئذ
لا يكون نفسها بل جزءا منها فهي انما تكون في العقل فقط وهي
الانسانية الكلية فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلا
جزئية ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية و
تعلقها هو ان الانسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة
صالحة لان تكون كثيرة ولان لا تكون لو كانت في اي مادة من
مواد الاشخاص يحصل ذلك الشخص بعينه او اي واحد من تلك
الاشخاص سبق الى ان يدركه يحصل في عقله تلك الصورة
بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة
التي انضاف اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق الغريبة
الخارجية وان كانت باعتبار آخر مكتنفة باللواحق الذهنية
المشخصة فانها باحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء آخر
بدل شيء آخر وبالاعتبار الآخر مما ينظر فيه ويدرك نفسه فاذن

الصورة التي ذكرها هذا الفاضل حالها حال ما هي الطبيعة الانسانية
التي في الحقيقة كلية ولا جزئية واما التي سماها المتقدمون
كلية وتبعهم المتأخرون في ذلك فلم يتعرض له البتة والعجب
منه انه ناقض بتحقيقه هذا ما قاله في مواضع غير معدودة
وهو ان الكليات لا توجد في الخارج قوله واما ما هو في ذاته
عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا تلزم ماهيته
عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به
لان تعقله من شأنه ان يعقله بل لعله في جانب ما من شأنه ان
الشيء الذي لا يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس
يمكن ان يلحقه شيء من خارج ذاته لحوقا غريبا لانه مجرد عما
ذاته بل انما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته وهذا تصريح
بان لوازم الماهية ليست من الغواشي الغريبة فذلك الشيء لا يمكن
ان يكتنفه الا الماهية وهو معقول بذاته لانه لا يحتاج الى التجريد
فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته
في نفسه معقول غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل
العاقلة تحتاج الى عمل تعمل بنفسها كالفكر مثلا لتصير عاقلة
له فالضمير في قوله بل لعله يعود الى العمل ويحتمل ان يعود الى
المعقول لان ذلك الشيء من شأنه ان يكون عاقلا بذاته كما
يجيء بيانه وهو معنى قوله بل لعله في جانب ما من شأنه ان يعقله

كان الشيخ قسم الموجودات الى ما من شانه ان يكون عاقلا والى ما ليس من شانه ذلك وقسمها ايضا الى ما من شانه ان يكون معقولا بذاته والى ما ليس من شانه ذلك فاشار الى ان ما من شانه ان يكون معقولا بذاته ليس يجب ان يكون من القسم الاول من القسم الذي من شانه ان يكون عاقلا بل هو من القسم الآخر اعني مما ليس من شانه ان يكون عاقلا وانما لم يحكم بذلك جزما لانه لم يبينه بعد وسياتي بيانه واورد الفاضل الشارح شكا بعد ان ذكر ان المراد من المادة هيهنا هو المحل سواء كان محسوسا كخشب السرير او معقولا كالهيولى وسواء كان متقوما بالحال كالهيولى او مقوما له كالموضوع وذلك الشك ان المحل ماهية معقولة لا يتأتى تعقلها الا بتعقل الحال فيها فان من عقل شوقا للشكل للخشب فقد عقلهما فاذن ليست هي بمانعة عن التعقل واجاب بان التعقل ان كان حصول ماهية المعقول للعاقل كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير لان كل ما ليس في محل فلكونه قائما بذاته يكون حقيقته حاصلة لذاته فهي معقولة لذاته عاقلة وكل ما يقوم بمحل لم تكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره فلا يكون هو عاقلا لذاته ويصير معقولا لغيره بحصوله بحصول ذلك الغير وهو الانشراح اقول هذا الجواب ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في محل وليس عاقلا لذاته والصور المعقولة حالة في محل وليس عاقلا لذاته

والصور المعقولة حالة في محل وليست محتاجة الى عمل يعمل بها لتصير معقولة والحق ان المادة هيهنا هو الهيولى لا غير فانها هي المقتضية لكون كل ما يحل فيها من الصور والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة اشخاصا ذوات اوضاع وهي وجميع ما يحل فيها يمكن ان يوخذ من حيث هي كذلك وحينئذ لا يكون شيء منها معقولا ويمكن ان يوجد مجردة عن اللواحق المشخصة وحينئذ تكون جميعها معقولة وهذا هو منع المادة عن كون الشيء معقولا واما كون الشيء عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات بعد تجرده ايضا وذاته لا عمل عامل كما سياتي بيانه

اشارة لعلك تشتهي الآن ان نشرح لك امر القوى الدراكة من باطن ادنى شرح

تقدم شرح امر القوى المناسبة للحس او لا فاسمع لما فرغ عن بيان انواع الادراكات شرع في اثبات القوى المدركة واحوالها وابتداء بالحيوانية وهي تنقسم الى ظاهرة وباطنة اما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم تكن محتاجة الى الاثبات ولما كان بيان كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام طويل غير مناسب لسياقة الكتاب لم يتعرض له واما الباطنة فلما سبق بها الماضي ولبنا بما سياتي من احوال النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج الى تحقيقه فجعل هذا الفصل مشتملا على بيان اثباتها وتعا

لامتناع حصول ذوات الاوضاع في المجرد ٥

المسئلة الثالثة في الحواس الباطنة فصل واحد ٥

والاشارة الى مواضعها وهذه القوى تنقسم الى مدركة والى
معينة على الادراك والمدركة مدركة اما لما يمكن ان يدرك
بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى صورا واما لما لا يمكن وهو ما يسمى
معاني والمعينة معينة اما لحفظ المدركات من غير تصرف
ليتمكن المدرك من المعاودة الى ادراكها واما بالتصرف فيها
والمعينة بالحفظ معينة اما لمدركة الصور واما لمدركة
المعاني فهذه خمس قوى الاولى مدركة للصور وتسمى حسا مشتركا
لانها تدرك خيالات المحسوسات الظاهرة بالتادية اليها
والثانية معينتها بالحفظ وتسمى خيالا ومصورة والثالثة
المتصرفة في المدركات وتسمى متخيلة ومفكرة باعتبارين
والرابعة مدركة المعاني وتسمى وهما ومتوهمة والخامسة معينتها
بالحفظ وتسمى حافظة وذاكرة وانما سميت الجميع مدركة
وان كانت المدركة منها اثنين فقط لان الادراكات الباطنة
لا تتم الا بجميعها وابتداء الشيخ بشرح الحس المشترك لمناسبته
للحس الظاهر فان الترتيب التعليمي ان يرتقي بالمتعلمين عما
هو اظهر عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل قوله اليس قد تبصر
القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا
مستديرا هذا كله على سبيل المشاهدة لا على سبيل التخيل او التذكر
تعلم ان البصر انما ترتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل

او المستدير كالنقطة لا كالخط فقد بقي اذا في بعض قواك هيئة
ما ارتسم اولا واتصل بها هيئة الابصار الحاضر وعندك
قوة قبل البصر اليها يؤدي البصر كالمشاهدة وعندها تجتمع
المحسوسات فتدركها وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات
بعد الغيبوبة مجتمعة فيها وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم
ان هذا اللون غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا
الطعم فان القاضي بهذين الامرين يحتاج بان يحضره المقضي
عليهما جميعا فهذه قوى هذا بيان اثبات الحس المشترك والخيال
وقد استدل على وجود كل واحد منهما مفردا وعلى وجودهما معا
بالشركة اما الاستدلال على الحس المشترك مفردا فهو قوله اليس قد
تبصر القطر النازل الى قوله اليها يؤدي البصر كالمشاهدة الحاصل
ان الموجود في الخارج كنقطة والمرئي خط والنقطة المتحركة
ترتسم في البصر عند وصولها الى مكان ما يحدث بحسبه المقابلة
بينهما وتزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة انما تحصل في آن
تحيط بينهما بان لا حصول لها فيهما لكون الحركة غير قارة
فلولا شيء آخر غير البصر ترتسم فيه تلك النقطة وتبقى قليلا على
وجه يتصل الارتسامات المتتالية في البصر بعضها ببعض
لم يكن اتصال فلم يحس خطا فاذن ها هنا قد بقي فيها الارتسام
البصري مشاهدا واما قوله وعندها تجتمع المحسوسات

قدمهما فاشارة الى خاصية اخرى لهذه القوة وهي التي
لاجلها لقبت بالمشترك وانما ذكرها هٰهنا لتعريف القوة بها
وسيورد الحجة على اثباتها ما اعترض الفاضل الشارح على هذا
الاستدلال بان قال لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات
في الهواء بان يكون كل تشكل يحدث في جزء من الهواء لوصول
النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال التشكل السابق فيتصل التشكلات
وترى خطا فاذن هذا اولى مما قالوه لان القول بمشاهدة ما
ليس في الخارج سفسطة ومحال البتة ولم لا يجوز ان يكون
ذلك في البصر والعلم بان البصر لا ترتسم فيه الا صورة المقابل
ليس برهاني والتجربة لا تفيده والجواب عن الاول ان بقاء
التشكل السابق عند حصول تشكل بعده يقتضي الخلاء فان
التشكل انما حدث في الهواء لنهايات المحيطة بالجسم المتحرك
فيه وبقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي
احاطة النهايات بالخلاء وعن الثاني بان القول بذلك اولى
بان ينسب الى السفسطة والمحال لانه من القول بوجود قوة
ثانية يدرك بها شيئا بعد غيبته لانه مع كونه مشتملا على القول
بمشاهدة ما ليس في الخارج مؤد الى مشاهدة ما لا يقابله البصر ولا
يكون في حكم ما يقابله واما قول الشيخ وعندك قوة تحفظ
مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال

واستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة وهو ظاهر وقال
الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك
من وجهين احدهما ان المدرك قابل والقابل مغاير للحافظ
بحجة هي ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ومثاله هو ان الماء
يقبل الاشكال ولا يحفظها والحجة ضعيفة ومع ذلك
فان الخيال الذي هو الحافظ يجب ان يقبل الصور حتى يمكن
ان يحفظها وايضا انها معارضة بالحس المشترك المدرك لا
شياء مختلفة وبالنفس التي تفعل افعالا مختلفة واقول
اجتماع القبول والحفظ في شيء لا يدل على وحدة مصدرهما
فانهم يعجزون عن اجتماعهما في شيء واحد لقوتين فيه كالارض
واما اقترانهما في صورة تدل على مغايرة المصدرين والمعارضة
بالحس المشترك والنفس ليست بشيء لان الواحد قد يصدر عنه
الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم تكثر
بقصد ثان او كانت وجوه الصدورات مختلفة فالصادر
عن الحس المشترك هو اثبات الصور المادية عند غيبة
المادة ثم يصير مثبتا للالوان والاصوات والطعوم وغيرها
بقصد ثان وذلك لانقسام تلك الصور اليها وذلك
كالابصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للضوء
لكون اللون مشتملا عليهما واما النفس فانما يتكثر فعله لتكثر

وجوه الصدودات عنها قال والمثال ايضا ضعيف لان ثبوت
الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في صورة اخرى وقول
ليس الامر على ما ظننته بل انما هو قياس من الشكل الثالث ينتج حكما
جزئيا مناقضا للحكم الكلي بان كل ما يقبل شيئا فهو مما يحفظ
فان ذلك يدل على مغايرة القوتين بالضرورة قال والوجه الثاني
ان استحضار الصور بحصول الصورة في القوتين والذهول
حصولها في الحافظ دون المدركة والنسيان زوالها عنهما وهذا
ايضا ضعيف لان تجويز الحصول في الحافظة حالة الذهول
يقتضي القول بان الادراك ليس هو حصول الصورة في المدرك
بل امر وراءه وعلى ذلك التقدير يحتمل ان يكون الصورة حاصلة
في الحس المشترك دائما والاستحضار موقوف على حصول ذلك
الامر وايضا القوة العاقلة ليست لها حافظة مع انها تستحضر و
تذهل من غير نسيان وتنسى فان قلتم حافظها العقل الفعال
قلنا فليكن هو حافظا للحس المشترك ايضا والجواب عنهما مر
وهو ان الادراك حصول الصورة للمدرك بحصوله في آلته
والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة
في الآلة والعقل الفعال يتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل
المحسوسات فيه يصلح لان يكون حافظا للصور المعقولة دون
المحسوسة واما قول الشيخ وبمغايرة القوتين يمكنك ان الحكم

ان هذا اللون غير هذا الطعم ما ثبت لا لمشترك على وجودهما
معا وهو بناء على ان النفس لا تدرك المحسوسات الا بقوى
جسمانية وتقريره انها لا تدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة
غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لابد لها حين تحكم على ابيض
ما انه ذو حلاوة من قوة تدرك البياض والحلاوة معا لها
ولا محالة يكون نسبة جميع المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة
وايضا كما ان النفس لا تقدر على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع
فانها ايضا لا تقدر على ذلك الا بقوة حافظة ولا انعدام صورة
كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك الاخر والالتفات اليه
واعترض الفاضل الشارح بان الحكم على زيد بانه انسان وهو حكم
بكلي على جزئي فالحاكم يجب ان يدركهما معا ويلزم منه ان يكون
النفس التي هي مدركة للكليات مدركة للجزئيات والجواب
انها مدركة لهما لاحدهما بآلة وللاخر بغير آلة قال والذي يدل
على ابطال القول بالحس المشترك علمي بالضرورة اذا ذقت طعاما
ان الذائق ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز ان يقال انه هو
العقب او الكعب واذا ابصرت شيئا علمت مبصرا مرتين احدهما
بالعين والاخر بالدماغ والذي يدل على ابطال القول بالخيال
ان انطباع ما يراه الانسان طول عمره في جزء من الدماغ يقتضي
اما اختلاط الصور او انطباع كل واحد في جزء هو في غاية

الصغر والجواب عن الاول انك ايضا بالضرورة تجد الفرق بين
الذوق وتخيل الذوق وتعلم ان تخيل الذوق ليس عينه
وعن الثاني انه استبعاد محض وذلك لقياس الامور الذهنية
على الخارجية قوله وايضا فان الحيوانات ناطقها وغيرها
تدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا
متأدية من طريق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير
محسوس وادراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا
يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده فعندك قوة هذا شانها وايضا
فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني
بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور هذا بيان اثبات الوهم و
الحافظة اما الوهم فقوة يدرك الحيوان بها معاني جزئية لم
يتأد من الحواس اليها كادراك العداوة والصداقة والموافقة
والمخالفة من اشخاص جزئية فادراك تلك المعاني دليل على وجود
قوة تدركها وكونها مما لم يتأد من الحواس دليل على مغايرتها
للحس المشترك ووجودها في الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس
الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا بان الانسان ربما يخاف
شيئا يقتضي عقله الامن منه كالموتى وما يخالف عقله فهو
غير عقله واما الحافظة فاثباتها وبيان مغايرتها لسائر القوى
كما مر وما في الكتاب ظاهر واما قول الفاضل الشارح الصداقة

التي بيني وبين ولدي كلية فيجاب بان يقال هب انها كلية
ولكن الكلي لا بد له من اشخاص جزئية وكلامنا في جزئيات
الصداقة الكلية وايضا الاستيناس الذي تدركه الشاة من
صاحبها بوقت بعينه جزئي مدرك بغير العقل وكلامنا
في مثله قوله ولكل قوة من هذه القوى الجسمانية خاصة
واسم خاص فالاولى هي المسماة بالحس المشترك وبنطاسيا والتها
الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ
والثانية المسماة بالمصورة والخيال والتها الروح المصبوب
في البطن المقدم لا سيما في الجانب الاخير ذكر علماء التشريح ان
الحامل للقوة الشمية زائدتان شبيهتان بحلمتي الثدي نابتتان
من مقدم الدماغ قد فارقتا لين الدماغ قليلا ولم يلحقهما
صلابة العصب والحامل لقوة الابصار الزوج الاول من الا
زواج السبعة التي هي الاعصاب النابتة من الدماغ وهما
مجوفتان تتلاقيان فتفترقان الى العينين والحامل للقوة الذوقية
هو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذي منبته الحد المشترك
بين مقدم الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ وتنفذ هذه
الشعبة في تجويف الفك الاعلى الى اللسان والحامل لقوة السمع
هو القسم الاول من قسمي الزوج الخامس الذي منشأه خلف
الزوج الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم

من الدماغ والحامل لقوة اللمس سائر الاعصاب وخصوصًا
النخاعية فتبيّن من هذا ان مبدأ الاعصاب الحواس الا
هو مقدم الدماغ ومبدأ اعصاب اللمس هو الدماغ والنخاع
مبدأه الدماغ ايضًا واكثرها نخاعية فلاجل ذلك قال الشارح ان
آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا
سيما في مقدم الدماغ ولم يقل مطلقًا في مقدم الدماغ فان
الحس المشترك كرأس عين تنشعب منه خمسة انهار فكان الروح
المصبوب في البطن المقدم هو آلة للحس المشترك والخيال الا ان
ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك اخص وما في مؤخره بالخيال
اخص وانما يتأدى الادراكات الحسية من الحواس بواسطة
الارواح التي في الاعصاب التي في مباديها المتصلة بالروح
في البطن المقدم والفاضل الشارح فسر التأدية بان سريان الكيفيات
المحسوسة في الاعصاب الى آلة الحس المشترك ثم اشتغل ببيان الا
ستبعاد وبالتشنيع الوارد على تفسيره فالتأدية ههنا استعارة
ادراك النفس بواسطة الروح المصبوب الى كل حس محسوسه
وبواسطة الروح الذي هو مبدأ مشترك للجميع تدرك جميع
وانتشار الاعصاب ليس لتمهيد طرق تسري فيها الكيفيات فان
الكيفيات لا تنتقل من موضوعاتها وادراك النفس ليس عبارة
من ملاقاة الحواس للمحسوسات حتى ينقطع فيه تلك الملاقاة

بل هو لاتصال الارواح بمبدأ واحد مجتمعة في موضع توحدها
للاحساس وباقي الكلام ظاهر قوله والثالثة الوهم والتي هي
الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط قال الشيخ
في الشفاء في صفة القوة المسماة بالوهم هي الرئيسة الحاكمة
في الحيوان حكمًا ليس فصلًا كالحكم العقلي ولكن حكمًا تخييليًا
مقرونًا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه يصدر اكثر الافعال
الحيوانية الى ههنا حكاية قوله فيكون الدماغ كله آلتها هو
مصدر لاكثر الافعال المتعلقة بالروح الدماغي في الحيوان
واختصاص التجويف الاوسط بها لاستخدامها المتخيلة على
نحو ولهذا السبب ايضًا قدم ذكرها على ذكر المتخيلة قوله
وتخدمها منها قوة رابعة ان تركب وتفصل ما يليها من الصور
المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركب ايضًا
الصور بالمعاني وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند
استعمال الوهم متخيلة وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الاو
سط وكانها قوة ما للوهم وبتوسط الوهم للعقل ومعناه
واضح والمراد من الخدمة ان الوهم يتصرف بواسطتها في المدركات
ويتم بذلك التصرف ادراكه لها قال الفاضل الشارح ان كان
لهذه القوة ادراك كان الشيء الواحد مدركًا ومتصرفًا وان لم
يكن له ادراك مع انه متصرف بالتركيب والتفصيل بطل قو

وعلة انما كون كذلك لان سائر القوى المعدودة كانها خدم لهذه القوة وبعضها خدمه بهيئة وهو الحس المشترك وبعضها خدمه بالحفظ والخزن وهو الحافظ وبعضها خدمه التأدية والتركيب وهي المتخيلة

القاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما وايضا استخدام
الوهم اياها تصرف فيها فاذن الوهم مدرك ومتصرف معا والجواب
عن الاول ان هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها في شيئين
يقتضي حضورهما لا ادراكهما اذ لا يجب ان يكون كل حاضر
متصرف فيه مدركا وعن الثاني ان الشيء الواحد ان يكون مدركا
ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته والاخر بحسب
الته او كلاهما بحسب الته قوله والباقية من القوى هي الذاكرة
وسلطانها في حيز البطن الذي في التجويف الاخير وهو الة
هذه هي القوة الخامسة وهي حافظة المعاني ومعينة للوهم بالحفظ
وسميتها قوم ذاكرة فان الذكر لا يتم الا بها قال الفاضل الشا
رح حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان يثبت
لكل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى ستا وهذا شيء ذكره
القانون واقول ان الشيخ ذكر في القانون هذه العبارة وههنا
موضع نظر فلسفي في انه هل هو القوة الحافظة والمتذكرة المستر
جعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان
ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب فههنا لم يحكم بالتغاير مطلقا
وقال في الشفاء وهذه القوة يعني الحافظة تسمى ايضا متذكرة
فيكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها
لاستثباتها والتصور بها مستعيدة اياها اذا فقدت وذلك اذا

الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور
قوله وهذا يدعى ايضا هي الذاكرة ولكن باعتبار اخر والحق
ان الذكر كملاحظة المحفوظ فهو مركب من ادراك لشيء ادرك
في وقت اخر وحفظا على ما صرح به الشيخ في اخر هذا النمط والا
حاجة طلب تلك الملاحظة بالفكر فاذن الذاكرة ليست هي قوة
بسيطة بل هي مبدأ فعل تركب من افعال قوتين مدركة وحافظة
والمسترجعة مبدأ فعل يتركب من افعال ثلث قوى متصرفة
ومدركة وحافظة وههنا بحث اخر وهو ان الفاضل الشارح
ذكر ان الشيخ قال في الشفاء في اخر الفصل الاول من المقالة الرابعة
من الكلام في النفس ويشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها
المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها
حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فتكون متخيلة
بما تعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها واما
الحافظة فهي قوة خزانتها هذه حكاية الفاضل وذلك يدل
على اضطرابه في امر هذه القوى اقول وقد قال الشيخ ايضا قبل كلامه
هذا متصلا به وهذه القوة المركبة بين الصورة والصورة
وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى هي كانها القوة الو
همية بالموضع لا من حيث تحكم بل من حيث تعمل لتصل الى الحكم
وقد جعل مكانها واسطة الدماغ ليكون لها اتصال بالخزانتين

والشمّ وهذا الحكم صريح بأن حامل المتصرفة والوهمية عضو
واحد ومذهبه أن القوة الواحدة بالآلة الواحدة لا تفعل
فعلين مختلفين فاذن صدور فعلين مختلفين هما الادراك
والتصرف عن مصدر هو جسم واحد يدل على اشتمال ذلك
الجسم على قوتين مختلفتين قطعا وهذا شيء لا يمكن ان يذهب
على مثل الشيخ فاذن ليس مراده من قوله الوهمية هي بعينها المفكرة
والمتخيلة والمتذكرة ان جميعها بالذات واحدة وكيف والمتذكرة
التي هي الحافظة على ما ذكره من قبل لا شك في انها الخازنة
التي موضعها مؤخر الدماغ وليست بالاتفاق هي الوهمية
بالذات بل مراد الشيخ من ذلك ان المبدأ الذي ينسب اليه التخيل
والتفكر والتذكر والحفظ هو الوهم كما ان مبدأ الجميع في الانسان
هو الناطقة ولذلك جعلها رئيسا حاكما على القوى الحيوانية
قوله وانما هدى الناس الى القضية بأن هذه هي الآلات
أن الفساد اذا اختص بتجويف اورث الآفة فيه هذا الكلام
متعلق بالطب على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى
والطبيب لا يميز بين المدرك والحافظ ولا يتعرض لاثبات
الوهم كما يميز هذه التمييزات الحكيم فالقوى عند الاطباء
ثلث خيال آلته البطن المقدم وفكر آلته البطن الاوسط
المسمى بالدودة وذكر آلته البطن الاخير قال الفاضل الشارح

هذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى في هذه الاعضاء لانها
تحتمل ان تكون مفارقة او قائمة بعضو آخر وانما تختل افعالها
باختلال هذه المواضع لانها آلاتها فان افعال العاقلة تختل
باختلال الدماغ واقول ان الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال الا
كونها آلات لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قائمة بالارواح
المحصورة في هذه الاعضاء او بشيء آخر لانه بحث آخر قوله
ثم اعتبر بالواجب في حكمة الصانع تعالى ان يقدم الانفذ للجسمانيات
ويؤخر الانفذ للروحانيات ويقعد المتصرف بينهما حاكما
واسترجاعا للمثل المنمحية عن الجانبين عند الوسط عظمت
قدرته هذا تأكيد لتخصيص الاعضاء المذكورة بهذه القوى
مأخوذ من العناية فانها تفيد معرفة منافع الاعضاء على ما
يذكر في الطبيعي والطب وفيه تنبيه على العناية الالهية المقتضية
لهذا الترتيب اللطيف وفي نسبته الاشباح الخيالية الى الجرم
دون الجسم ونسبته المثل الوهمية الى الروح دون النفس او
العقل استعارة لطيفة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح
الاسد ان يكون الحس الظاهر في مقدم الرأس والوجه على وجوب
الحس المشترك والخيال هناك في حكمة الصانع مع انحطاط في
غير مستمر لان السمع واللمس في مؤخر الرأس والذوق في
وسطه فليس جعل الحس المشترك والخيال في مقدمه لكون الابصار

والسمع هناك بأولى من ان يجعل في مؤخره مع ان احتياج الحيوان
الى اللمس اكثر واقول ان الشيخ وان ذكر هذا ان آلة الحس المشترك
هو الروح المصبوب في مقدم الدماغ لكنه في هذا الموضع لم يجعل
كون الحس المشترك هناك بكون الحس الظاهر هناك حتى يحال
ذكر فائدة الترتيب وايضا سلمناه انه علل بذلك لكن في قول هذا
الفاضل ان السمع في مؤخر الدماغ نظر لان الشيخ ذكر في الفصل
الثامن من المقالة الثانية عشر من الفن الثامن في الحيوان من
الشفاء بهذه العبارة ولين مقدم الدماغ لان اكثر عصب
الحس وخصوصا الذي للبصر والسمع ينبت منه لان الحس طليعة
والطليعة الى جهة المقدم اولى وذكر في الفصل الذي يتلوه بعد
ذكر القسم الاول من الزوج الخامس من الاعصاب الدماغية
بهذه العبارة وهذا القسم منبته بالحقيقة من الجزء المقدم من
الدماغ وبه حس السمع هذه حكاية كلامه واذا كان حال العصب
السمعي المتأخر عن الذي في هذه فما ظنك بالذوقي واما
اللمس فلما كان اكثر اعصابه نخاعية للمنفعة المذكورة في كتب
التشريح لم يكن تعلقه بمؤخر الدماغ اكثر من تعلقه بمقدمه
فاذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ اكثر على الاطلاق
والحجة التي اقامها الفاضل الشارح على ان النفس هي المدركة
لجميع الادراكات بانها حاكمة ببعض المدركات على بعض و

الفصل الرابع في درجات النفس الانسانية
فصل واحد

بها الفصل فهي خالية عن الفائدة لانهم معترفون بذلك
الا انهم ينبهون الى انها مدركة للمعقولات بالذات وللمحسوسات
بالآلات واذ تقدم ذكر ذلك مرارا فلا فائدة في التكرار اشارة
واما تطبيق هذا التفصيل في قوى النفس الانسانية على سبيل
التصنيف فهو ان النفس الانسانية التي لها ان تعقل جوهر له
قوى وكمالات ويريد ذكر القوى التي يختص الانسان بها وآثارها
لا على سبيل التصنيف لان القوى الحيوانية المذكورة متباينة
بالذوات لكونها مبادي افعال مختلفة فكان تفصيلها
على سبيل التنويع وهذه غير متباينة بالذات لكونها متعلقة
بذات واحدة مجردة انما تختلف بحسب الاعتبارات التي بالقياس
الى تلك الذات عوارض فكانها اصناف والكمالات المذكورة
هاهنا هي الكمالات الثانية وهي افعال هذه القوى قوله
ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهي القوة التي
تختص باسم العقل العملي وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب ان
يفعل من الامور الانسانية جزئية ليتوصل به الى الاغراض
الاختيارية من مقدمات اولية وذائعة وتجربية وباستعانة
بالعقل النظري في الرأي الكلي الى ان تنتقل به الى الجزئي وفي
النفس تنقسم بالقسمة الاولى الى ما يكون باعتبار تأثيرها
في البدن الموضوع لتصرفاتها مكملة اياه تأثيرا اختياريا

والى ما يكون باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة في جوهرها
بحسب استعدادها ويسمى الاول عقلا عمليا والثانية عقلا
نظريا والعقل يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم او تشابه
والشيخ بدأ بالاولى لانها اظهر فالشروع في العمل الاختياري
الذي يختص بالانسان لا يتاتى الا بادراك ما ينبغي ان يعمل
في كل باب وهو ادراك راي كلي مستنبط من مقدمات كلية
اولية او تجربية او ذائعة او ظنية يحكم بها العقل النظري
ويستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك الراي الكلي من غير
ان تختص بجزئي دون غيره والعقل العملي يستعين بالنظري
في ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية او محسوسة
الى الراي الجزئي الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مقاصده
في معاشه ومعاده قوله ومن قواها ما لها بحسب حاجتها
الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فاولاها قوة استعدادية لها
نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا وهي المشكاة
ويتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى
لها فتتهيأ بها لاكتساب الثواني اما بالفكرة وهي الشجرة الز
يتونة ان كانت ضعيفة او بالحدس فهي زيت ايضا ان كانت
اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة وهي الزجاجة والشريفة
البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيء ثم تحصل لها بعد

ذلك قوة وكمال اما الكمال فان تحصل لها المعقولات بالفعل
مشاهدة متمثلة في الذهن وهو نور على نور واما القوة فان
يكون لها ان تحصل المعقول المكتسب المفروغ عنه كالمشاهد
متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال
يسمى عقلا مستفادا وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل والذي
يخرج من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولاني ايضا الى الملكة
فهو العقل الفعال وهو النار وهذه اشارة الى قوى النفس
النظرية بحسب مراتبها من الاستكمال وتلك المراتب تنقسم الى ما
يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة والى ما يكون كاملة بالفعل
والقوة مختلفة ايضا بحسب الشدة والضعف فمبداؤها كما
يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها كما يكون للامي
المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذي
لا يكتب وله ان يكتب متى شاء فقوة النفس المناسبة للمرتبة
الاولى تسمى عقلا هيولانيا تشبيها اياها حينئذ بالهيولى
الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها
وهي حاصلة لجميع اشخاص النوع في مبادي فطرتهم وقوتها
المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلا بالملكة وهي ما
تكون عند حصول المعقولات الاولى التي هي العلوم الاو
لية بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التي هي

بين العلوم المكتسبة ومراتب الناس تختلف في تحصيلها
فمنهم من يحصلها بشوق من النفس إليها يبعثها على حركة
فكرية شاقة في طلب تلك المعقولات وهو من أصحاب الفكرة
ومنهم من يظفر بها من غير حركة إما مع شوق أو لا مع شوق
وهم من أصحاب الحدس ويتكثر مراتب الصنفين وصاحب المرتبة
الأخيرة ذو قوة قدسية يجيء إشارتها وأما قوتها المنا
للمرتبة الأخيرة فتسمى عقلاً بالفعل وهي ما يكون عند الا
على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بلا
اكتساب بالفكر والحدس وهذه قوة للنفس وحضور تلك
المعقولات بالفعل كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لأنها
مستفادة من عقل فعال في نفوس الناس يخرجها من درجة
العقل الهيولاني إلى درجة العقل المستفاد فإن كل ما يخرج
من قوة إلى فعل فإنما يخرجها غيرها وقياس عقولنا
في استفادة المعقولات إلى العقل الفعال قياس أبصار الحيوانات
في مشاهدة الألوان إلى الشمس وفي بعض نسخ الكتاب توجد
وإن كانت أقوى من ذلك فتسمى عقلاً بالملكة مع
العاطفة والفاضل الشارح لذلك جعل العقل بالملكة
مرتبة بعد الفكر والحدس وقبل القوة القدسية وذلك
سهو منه يشهد به سائر كتب الشيخ وغيره ومنشأ هذا

السهو هو وجود الواو المذكورة الفاصلة بين قوله أو بالحدس فهي
ذكية أيضاً وبين قوله إن كانت أقوى وهي زائدة ألحقها النساخ
خطأ والتقدير باتصال الكلام بين وليس قوله فتسمى عقلاً بالملكة
جواباً لقوله إن كانت أقوى بل عطفاً على قوله فتسمى لها كما
الثاني لأن المسمى هو العقل المتوسط بين الهيولاني والذي
بالفعل وإذا تقرر هذا فنقول لما كانت الإشارات المترتبة
في التمثيل الوارد في التنزيل لنعم الله تعالى وهو قوله عز من
قائل الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها
مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد
من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء
ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب
الله الأمثال للناس لآية مطابقة لهذه المراتب وقد قيل في الخبر
من عرف نفسه فقد عرف ربه فسر الشيخ تلك الإشارات
بهذه المراتب فكانت المشكاة شبيهة بالعقل الهيولاني لكونها
مظلمة في ذاتها قابلة للنور لا على التساوي لاختلاف السطوح
والثقب فيها والزجاجة بالعقل بالملكة لأنها شفافة في نفسها
قابلة للنور أتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكرة لكونها مستعدة
لأن تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب والزيت
بالحدس لكونه أقرب إلى ذلك من الزيتونة والذي يكاد زيتها

يضئ ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية لانها تكاد تعقل با
لفعل ولو لم يكن شئ يخرجها من القوة الى الفعل ونور على نور
بالعقل المستفاد فان الصور المعقولة نور والنفس القابلة
لها نور آخر والمصباح بالعقل بالفعل لانه نير بذاته من غير احتياج
الى نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال لان المصابيح تشتعل منها
قال الفاضل الشارح وانما قدم العقل المستفاد على العقل
بالفعل لان ملكة الكتابة لا تحصل الا بعد حصولها بالفعل
فالعقل المستفاد متقدم في الوجود على حصول القوة المسماة
بالعقل بالفعل واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكره
لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى وهو الرئيس المطلق
الذي يخدمه ما تقدمه من القوى الانسانية والحيوانية
والنباتية **تنبيه** لعلك تشتهي الآن ان تعرف
الفرق بين الفكرة والحدس فاسمع اما الفكرة فهي حركة ما
للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر الامر يطلب بها
الحد الاوسط او ما يجري مجراه مما يصار به الى العلم بالمجهول
حالة الفقد استعراضا للمخزون في الباطن او ما يجري مجراه
فربما تأدت الى المطلوب وربما انبتت واما الحدس فهو ان
يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق
من غير حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل [illegible]

معه ما هو وسط له او في حكمه لما ذكر ان النفس تنتقل من
المعقولات الاولى الى الثانية اما بالفكر او بالحدس اراد ان يعرفهما
ليتضح الفرق بينهما فقوله في تعريف الفكر ان النفس مستعينة
بالتخيل في اكثر الامر اشارة الى ان الفكر يكون في الجزئيات اكثر
لانها في الكليات تكون مستعينة بالنطق وهما متغايران
بالاعتبار كما مر وقوله استعراضا للمخزون في الباطن اشارة
الى الصور والمعاني المخزونتين في الخيال والذاكرة وقوله او ما
يجري مجراه اشارة الى الصور العقلية فالفكر حركة في المعاني
من المطالب يطلب بها مبادي تلك المطالب كالحدود الوسطى
وغيرها فربما انبتت وربما تأدت وتتم اذا تأدت بحركة
اخرى من الحدود الوسطى الى المطالب واما الحدس فهو ظفر
عند الالتفات الى المطالب بالحدود الوسطى دفعة وتمثل
المطالب في الذهن مع الحدود الوسطى كذلك من غير الحركتين
المذكورتين سواء كان مع شوق او لم يكن واشار الشيخ بقوله
ان يتمثل الحد الاوسط دفعة الى عدم الحركة الاولى وبقوله
ويتمثل معه ما هو وسط له الى عدم الحركة الثانية وقوله
او في حكمه اشارة الى ما يتمثل مع المطلوب من العلوم المحصلة
به فالفرق بين الفكر والحدس انما هو بامكان الانبتات ولا
امكانه الا ان الفكر المنبت لا يكون مؤديا الى علم ولاجل ذلك



ربما لا يسمى فكرا وهو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم وثانيا
بوجود الحركة وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس
المستعملين في هذا الموضع والفاضل الشارح جعل الحركتين
مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر دون الحدس وقال الحدس
هو أن يقع الحد الاوسط في الذهن أولا ثم ينساق الذهن منه
الى المطلوب ثم قسمه الى ما يقترن بشوق فيتقدم الشعور بالمطلوب
على الشعور بالاوسط والى ما يقترن ... عنه وذلك
خبط يشتمل مع مخالفة المتن على التناقض الصريح **اشارة**
ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها
فاسمع ألست تعلم أن للحدس وجودا وأن للانسان فيه مراتب
وفي الفكرة فمنهم غبي لا تعود عليه الفكرة برادة ومنهم من له
فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم من هو أثقب من ذلك
وله اصابة في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير متشابهة
في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما أنك تجد جانب النقصان
منتهيا الى عديم الحدس فأيقن أن الجانب الذي يلي الزيادة يمكن
انتهاؤه الى غني في أكثر أحواله عن التعلم والفكرة يريد بيان
امكان وجود القوة القدسية وتقريره أن للحدس والفكر
مراتب في التأدية الى المطلوب بحسب الكيف والكم أما بحسب الكيف
فلسرعة التأدية وبطوئها وأما بحسب الكم فلكثرة عددها

وقلته والاول يكون في الفكرة أكثر لاشتمالها على الحركة والثاني
يكون في الحدس أكثر لتجرده عن الحركة ولان الحدس انما يكون
لقوة من النفس ولتلك المراتب حد انقصان وكمال وحد النقصان
هو ان يثبت جميع افكاره يخص عن مطالبه وحد الكمال هو ان يحصل
لشخص ما ما يمكن ان يحصل لنوعه من العلوم بحسب الكم ودفعة
أو قريبا من ذلك بحسب الكيف على وجه يقيني يشتمل على الحدود
الوسطى لا تقليدي ولما كان طرف النقصان مشاهدا فطرف
الكمال ممكن الوجود وما في الكتاب ظاهر **اشارة**
وان اشتهيت أن تزداد في الاستبصار فاعلم أنك سيبين لك
أن المرتسم بالصورة المعقولة منا شيء غير جسم ولا في جسم
وأن المرتسم بالصورة التي قبلها قوة في جسم أو جسم
اثبات العقل الفعال وبيان كيفية افاضته المعقولات
على النفوس الانسانية ولما تقدمت اشارة ما الى ذلك
هو الذي يخرج النفوس من القوة الى الفعل أورد هذا الفصل
لازدياد الاستبصار ولما كان المطلوب مبنيا على مقدمتين
هما أن كل ما يرتسم فيه صورة معقولة فهو ليس بجسم ولا
جسماني وأن كل ما يرتسم فيه صور محسوسة أو متعلقة
بها فهو اما جسم واما قوة في جسم ولم يبينهما بعد فقد كان
هما وأحال بيانهما على ما سيأتي ثم شرع في تقرير الحجة وهو ان

بقاء ادراك الشيء وجود صورته في المدرك على ما مرّ ولذة
هول عنه مع امكان ملاحظته هو عدم ما لتلك الصورة
فيه لا من كل الوجوه بل مع امكان وجودها اي وقت شاء
والنسيان عدم مطلق لها فيه فان الوجود بعده انما يحصل بتجشم
كسب جديد كما كان في اول الامر فههنا شيء غير المدرك حافظ
للمدرك بكون الصورة حالة الذهول موجودة فيه وحالة
النسيان غير موجودة فيه بل لا يمكن الذهول والنسيان في القوى
الجسمانية فقابلة للقسمة الى جزئين يكون احدهما مدركا والآخر
حافظا لكون الاجسام قابلة للتجزئة واما العاقلة فلا تقبل
الانقسام لما سيأتي فاذن يجب ان يكون شيء غيرها بالذات
ترتسم فيها المعقولات ويكون هو خزانة حافظة لها وذلك
الشيء لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لامتناع ارتسام المعقولات
فيهما ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس من حيث هي نفس لا
يكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة فاذن ههنا
موجود مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا
جسماني ولا نفسي وهو العقل الفعال فقوله واما تعلم ان
شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها تذكير لما
ذكره من قبل وقوله فان الصورة اذا كانت حاصلة في القوة
لم تغب عنها القوة اشارة الى حصول الادراك بالفعل

الادراك بالفعل انما يكون اذا كانت الصورة حاصلة في القوة

وقوله ارأيت القوة ان غابت عنها ثم عاودتها والتفتت
اليها هل يكون قد حدث هناك غير تمثلها فيها بيان لكون الذهول
مشتملا على زوال ما فان المعاودة الى الادراك يقتضي تجددا ما
لتلك الصورة وقوله فيجب اذن ان يكون الصورة المغيبة عنها
قد زالت عن المدركة زوالا ما تحتاج لذلك وقوله واما في القوة
الوهمية التي في الحيوان فقد يجوز ان يقع هذا الزوال على وجهين
احدهما ان يزول عنها وعن قوة اخرى ان كانت كالخزانة لها والثاني
ان تزول عنها وتحفظ في قوة اخرى هي لها كالخزانة وفي الوجه
الاول لا يعود للوهم الا بتجشم كسب جديد وفي الوجه الثاني
قد يعود ويلوح له بمطالعة الخزانة والالتفات اليها من غير
تجشم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصور الخيالية المحفوظة
في قوى جسمانية فيجوز ان يكون الخزانة لها اما في عضو او في قوة
عضو والذهول عنها القوة في عضو آخر لاحتمال الجسمانيات وفي
الجسمانيات التجزي اشارة الى ما قررناه من امر القوى الجسمانية وقوله
ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا بل نقول انا نحن نجد في المعقولات
نظيرها من الحالتين اعني فيما نذهل عنه ثم نستعاد لكن الجوهر المرتسم
بالمعقولات كما بين لك غير جسماني ولا منقسم فليس فيه شيء
كالمتصرف وشيء كالخزانة ولا يصلح ان يكون هي كالمتصرف وشيء كالخزانة
من الجسم وقواه لان المعقولات لا ترتسم في جسم اشارة الى حال

القوة العاقلة واحتياجها الى حافظة قوله فبقي ان ههنا شيئا
خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات فهو تحته ذلك وانما
الجوهر المفارق وانما اراد بالخروج عن جوهرنا مباينته له وانما بالذات
واعتمادا عن جوهرنا ولم يقل عن جسمنا لان الخارج عن الجسم
يكون مفارقا وقوله اذ هو جوهر عقلي بالفعل اشارة الى ان ارتسام
المعقولات بالفعل فيه انما كان لانه جوهر عقلي بالفعل لان الجسم
يمكن ان ترتسم فيه لانه جوهر غير عقلي والنفس لم يمكن ان ترتسم
فيها لانها جوهر غير عقلي لا بالفعل بل بالقوة وقوله واذا
وقع بين نفوسنا وبينه ايضا لما ارتسم منه فيها الصور العقلية
الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة اشارة الى تخصيص
بعض الصور المرتسمة فيه بان تصير النفوس مدركة لها دون سائرها
وللاحكام الخاصة هي علل الاستعدادات الخاصة من الادراكات
الجزوية السابقة المعدة لادراك الكليات او الادراكات
الكلية المناسبة المتادية الى المدرك الكلي وقوله واذا
اعرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسداني او الى صورة اخرى
انمحى المتمثل الذي كان اولا كان المراة التي كانت يحاذي بها
جانب القدس قد اعرض بها عنه الى جانب الحس او الى شيء آخر من الا
مور القدسية اشارة الى حالة الذهول وسببه وتمثيل بالمراة لا
ن الجسمانيات اشبه شيء بالنفس المستفيضة عن المجردات وقوله

وهذا انما يكون ايضا اذا اكتسبت ملكة الاتصال اشارة الى
السبب الذي به يختلف حالتا الذهول والنسيان وذلك لان
النسيان في القوى الجسمانية انما كان لزوال الصورة عن الخازن
وههنا لا يمكن ان يزول شيء من العقل الفعال فسبب الاختلاف
ههنا ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذات هيئة تتمكن بها من
الاتصال بالعقل الفعال في مشاهدة ما اختص به من المعقولات
المرتسمة فيه وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال والنسيان زوال
تلك الملكة عنها واعتراضات الفاضل الشارح مكررة قد سبقت
الاشارة اليها والى اجوبتها الا قوله هذا الكلام مبني على وجود
سبب يفيض العلوم على النفس ولم يدل على كون ذلك السبب مجردا
عاقلا فان كل مؤثر في شيء لا يجب ان يكون موصوفا بذلك الاثر
كالعقل الفعال ايضا الذي هو عندهم علة لحدوث الالوان
والصور والمقادير مع عدم اتصافه بها والجواب عنه ان الحجة
المذكورة دلت على تجرده وسيأتي البرهان على ان كل مجرد عاقل
على ان ملاحظة النفس للمعقولات بعد الذهول عنها مشاهدة
اياها دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها اشارة
هذا الاتصال علته قوة بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة كاسبة
هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى
جهة الاشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل

بالفعل لما ظهر ان العلة الفاعلية لحصول صور المعقولات
في النفس هي العقل الفعال والعلة القابلية هي النفس بشرط ان يحصل
لها ملكة الاتصال به اراد ان يشير الى العلة الموجدة لهذه الملكة في
النفس التي هي استعدادها لقبول تلك الصور ولا شك ان الاستعداد
انما يحدث شيئا فشيئا حتى يتم فاذن ينبغي ان يكون علته ايضا
حادثة كذلك بازائه وقد مر ذكر قوى النفس المترتبة المتجددة
التي هي العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل فاثبت
ههنا ان العلة البعيدة هي الاولى منها وهي الاستعداد العام
الانساني والمتوسطة هي الثانية وهي كاسبة الاتصال لاشتمالها
على العلم بالمعقولات الاولى التي هي مبادي المعقولات الثانية
والقريبة هي الثالثة وهي المقتضية للملكة المذكورة وانما
يتم الاستعداد لها وعند النفس اللذين يجب حصول الصورة
معها اقول وهذا يدل على ان العقل بالملكة متوسط بين العقل
الهيولاني والعقل بالفعل لا بين الحدس والقوة القدسية
كثرة تصرف النفس في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية اللتين
في المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة تكسب
النفس استعدادا نحو قبول مجردها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما
بينهما يحقق ذلك مشاهدة الحال وتاملها وهذه التصرفات
هي المخصصات للاستعداد التام لصورة صورة معقولة يفيدها هذا

التخصيص معنى عقلي لمعنى عقلي انما ذكر حصول الاتصال
بالعقل الفعال في الفصل الماضي على سبيل الاجمال فاراد ان يبين
ويفصل كيفية حصوله في هذا الفصل وهو على منهجين احدهما
ان تكون تصرف في الخيالات الحسية كخيال زيد وعمرو وفي المثل
المعنوية كمثال هذه الصداقة وتلك الصداقة اللتين في المصورة
والذاكرة لا على ان تدركهما النفس وتتصرف فيها بذاتها فان
النفس لا تدرك الجزئيات ولا تتصرف فيها بانفرادها بل
باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة
للقوة المفكرة والمتصرفة فيها بذاتها في المثل وباستخدامهم
الحس المشترك مع ذلك في الخيالات فتكسب النفس بتلك التصرفات
اعني التفكر في الاشخاص الجزئية استعدادا نحو قبول صورة
الانسان وصورة الصداقة المجردتين عن العوارض المادية
على الوجه المذكور قبولا من العقل الفعال المستفيض بها لمناسبة ما
ما بين كل كلي وجزئياته يحقق ذلك مشاهدة الحال وتاملها
فانا اذا احسسنا بالجزئيات تصورنا الكليات وهذه التصرفات
في الجزئيات هي المخصصات للاستعداد التام لحصول صورة
معقولة من الكليات المشتملة على تلك الجزئيات لان تلك
الصور لا تنتقل عن الجزئيات الى النفس بل ترتسم فيها عن العقل
الفعال والوجه الثاني ان هذه التخصيص معنى عقلي

كاجزاء الحد والرسم وكتصور المكرم وما يشبه ذلك

لمعنى عقلي كتصور المحدود والمرسوم بالاذهم وهذه حال

التصورات المستفادة والتصديقات على قياسها وعرض

الفاضل الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد عندنا

تركنا منها اعرضنا عنها مخافة الاطناب **اشارة**

ان اشتهيت الان ان تتحقق لك ان المعنى المعقول لا يرتسم

في منقسم ولا في ذي وضع فاستمع تريد بيان ان النفس الناطقة

وبالجملة كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم ولا جسماني

وبالجملة ليس بذي وضع قال الفاضل الشارح ايراد

هذه المسئلة كان بالنمط المترجم بالتجريد اولى لانه لما

بين اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية ليست جسما

ولا جسمانية احتاج الى بيان ذلك فاكتفى هنا ببرهان

واحد لذلك وذكر سائر البراهين في النمط المذكور واقول

انه اراد في هذا النمط ان يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها

فبين اولا انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات

ثم اثبت لها كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط الة

وكمالات تصدر عنها بتوسط الالات واراد في نمط التجريد

ان يبحث عن حالها بعد التجرد عن البدن فبين هناك بقاءها

مع كمالها الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كونها جسمانية



او جسمانية بل بالغ في ايضاح الفرق بين الكمالات الذا

تية معها والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن

فوقع اشتراك النمطين في البحث عن تلك الكمالات من

غير قصد على ما يتضح في موضعه ولم يورد كما ذكره الشارح

هنا شيئا مما يجب ان يبين هناك قوله انك تعلم ان

الشيء غير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة ولا يجب لها

ان يصير منقسما في الوضع وذلك اذا لم يكن كثرتها كثرة

ما ينقسم في الوضع كاجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم الى كثرة

مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم اشارة

الى تمهيد اصل كلي وهو ان الحال قد يكون بحيث يقتضي انقسامه

انقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضي ولا والحال الذي لا

ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالسواد المنقسم الى جنسه

وفصله وكاشياء كثيرة تحل محلا واحدا معا كالسواد والحركة

مثلا فانهما لا يقتضيان بانقسامهما الى هذين النوعين انقسام

المحل المجرد فاسود غير متحرك والجزء متحرك غير اسود والثاني

هو الحال الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالبلقة فانها

تنقسم الى عرضين متباينين في المحل والوضع واشار الشيخ الى

هذين القسمين بقوله ان الشيء غير المنقسم قد يقارنه اشياء

كثيرة الى قوله كاجزاء البلقة والحال ايضا قد يكون بحيث لا يقتضي

انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث تقتضي والاول
هو المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة في الوضع كالجسم المنقسم
الى جنسه وفصله او الى مادته وصورته والمحل الذي ينقسم
الى اجزاء متباينة في الوضع ولكن لا يحل فيه الحال من حيث
هو ذلك المحل بل من حيث لحوق طبيعة اخرى به كالخط فان
النقطة لا تنقسم بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو خط
بل من حيث هو متناه وكالسطح فان الشكل لا يحله من حيث
هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة او اكثر وكالجسم فان
المحاذاة التي هي اضافة مثلا لا تحله من حيث هو جسم بل من
حيث وجود جسم آخر على وضع ما منه وكالاجزاء فان الوحدة
لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من حيث هي مجموع والثاني هو المحل
الذي يحل فيه شيء من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة
كالجسم الذي يحل فيه السواد او الحركة او المقدار واشار
الشيخ الى القسم الاخير بقوله لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة
الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم وانما اعرض عن ذكر
القسم الاول لان الحال هناك لا يقارن المحل المنقسم من حيث
هو ذلك المحل وليس مقارنته اياه هذه المقارنة بل انما يقع
عليهما اسم المقارنة لا بمعنى واحد قوله وفي المعقولات
معان غير منقسمة لا محالة والا لكانت المعقولات تلتئم

من مبادئ لها غير متناهية بالفعل ومع ذلك فانه حق
لا بد في كل كثرة متناهية او غير متناهية من واحد
بالفعل واذا كان في المعقولات ما هو واحد بالفعل ويعقل
من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث لا ينقسم فاذاً
لا يرتسم في الوضع وكل جسم وكل قوة في جسم منقسم لما
فرغ عن تمهيد الاصل المذكور شرع في تقرير الحجة وهو ان
في المعقولات معاني غير منقسمة والا للزم منه محال وهو التئام
كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت متشابهة
او غير متشابهة وانما قيد بالفعل لان الشيء الذي يكون له
اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحدا بالفعل
فيكون هو معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب
مع ان هذا الاحتمال في المعقولات غير ممكن على ما سيأتي ومع
لزوم المحال المذكور فالمطلوب حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء
كانت متناهية او غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيه
وذلك لان الكثرة عبارة عن الآحاد فاذن ثبت ان في المعقولات
ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد فانما عقل من حيث لا
ينقسم ومعنى انه يعقل انه ارتسم في جوهر يدركه وهذا
ارتسام في ذلك الجوهر لا يكون من حيث لحوق طبيعة اخرى
لاننا انما يدركه بذاته ثم ان كان ذلك الجوهر مما ينقسم و

فيما ينقسم

من انقسامه انقسام المعنى المعقول من حيث هو واحد
وهو محال فاذن المعقول الواحد يستحيل ان ينقسم فيما ينقسم
في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم ينقسم فاذن محل
المعقول الواحد ليس بجسم ولا بقوة جسمانية ومحل المعقول
الواحد هو محل سائر المعقولات على ما مر فاذن ليست النفس الا
نباتية ولا كل ما من شانه ان يعقل بجسم ولا جسماني والفاظ
الكتاب ظاهرة وانما قيد قوله فاذن لا ينقسم فيما ينقسم با
لوضع احترازا عن انقسام المحل لا بالوضع فانه لا يقتضي انقسام
الحال كما مر والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم ذلك الانقسام كا
نقسام النفس الى جنسها وفصلها واعلم ان ما ليس بمنقسم با
لفعل فلا يحتمل ان ينقسم الى مختلفات لان اختلاف الا
جزاء الموجودة في الكل يقتضي انقسام الكل بالفعل وقد يكون
غير منقسم بالفعل هذا خلف لكنه يحتمل ان ينقسم الى متشا
بهات وان لم يكن الا في الوهم وذلك كالجسم الذي هو ينقسم
الى اجزاء غير متناهية بالقوة او كالجسم الذي هو ينقسم الى
انواع غير متناهية بالقوة والمعنى المعقول ان كان كذلك
فلا يمتنع ان يحل في جسم غير منقسم بالفعل وينقسم بانقسام
ذلك الجسم الى اجزاء او الجزء ونهاية فلذلك اردف الشيخ
هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين الاحتمالين

الحق فيهما **وهم وتنبيه** او لعلك تقول هل يجوز ان
تقع للصورة العقلية الوحدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشا
بهة فاسمع الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين
وهو ان يكون الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الو
همية الى اجزاء متشابهة كالجسم الواحد وحينئذ يمكن
ان يكون حالة في جسم واحد فتنقسم بانقسامه والتنبيه
تنبيه على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا
انقسم الى قسمين متشابهين فيجب ان يكونا متشابهين
للمجموع ايضا فلا يخلوا اما ان يكون كون كل واحد من القسمين
مع الاخر شرطا في كون ذلك المعقول معقولا وحينئذ لا
يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط او لا
يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا
ايضا كالاصل اما القسم الاول فباطل من ثلثة اوجه الاول
ان كل واحد من القسمين مع الاخر على ذلك التقدير يكون
مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم من ذلك ان
يجتمع من القسمين شيء ليس هو اياهما بل انما يكون المجتمع
متعلق الماهية بزيادة في المقدار او العدد كشكل ما او عدد
القسمين فلا يكون القسمان جزئيه من حيث ماهيته
المتشابهة لها هذا خلف والثاني ان المعقول الذي شرط كونه

معقولا هو حصول جزئين له لا يكون من حيث هو كذلك
غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم هذا خلف و
انه قبل ورود القسمة فيه لا يكون الجزآن حاصلين فلا يكون
شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه
معقولا هذا خلف والشيخ اشار الى القسم الاول بقوله ان
كل واحد من القسمين المتشابهين شرط مع الآخر في
التصور العقلي واشار الى الوجه الاول بقوله فهما مباينان له
الشرط للمشروط واشار الى الوجه الثاني بقوله وايضا فيكون
المعقول الذي انما يعقل بشرطين هما جزآه منقسما واشار
الى الوجه الثالث بقوله وايضا فانه قبل ورود القسمة فاقدا
للشرط فلم يكن معقولا واما القسم الثاني وهو ان لا يكون
حصول القسمين شرطا في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا
وكل واحد من القسمين بانفراده ايضا معقولا كالجسم الذي
يقبل القسمة الى الاجسام فباطل ايضا لكون الصورة المعقولة
مأخوذة مع لاحق غريب عن ذاته كالقسمة اولا وكما
ما يقبل القسمة من المقدار ثانيا وقد ذكرنا من قبل ان الصورة
المعقولة انما تكون مجردة عما تقتضيه غير ذاتها هذا خلف
واشار الشيخ الى هذا القسم بقوله وان لم يكن شرطا والى الخلف
اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله فالصورة المعقولة عند

[illegible]

القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما لبس به مدخل في
تتميم معقوليتها الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة
صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذن هي ملابسة بعد لها
والى الخلف اللازم من جهة ما يقبل القسمة من المقدار بقوله
وكيف لا وهي عارض لها بسبب ما فيه قدر في اقل منه بلاغ
فان لاحد القسمين هو حافظ لنوع الصورة ان كان متشابها
فالصورة التي جردناها مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع
او تفريق او زيادة او نقصان واختصاص بوضع فليست هي
الصورة المفروضة وذلك لان القسمة عارضة لها بسبب شيء
فيه ذو مقدار فاقل منه كفاية فان لاحد القسمين ان كان متشابها
للقسم الآخر فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة فاذن الصورة التي
فرضناها مجردة كانت مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع اذا
اعتبر حصول الكل من القسمين الى الآخر او نقصان اذا اعتبر
المعقولية بعد حذف احدهما منه واختصاص بوضع لان الجزئين
المجزئين متشابهين لا يعرض الا للماديات فهي تقتضي وضعا ما
لا محالة وقوله فليست هي الصورة المفروضة اشارة الى الخلف
قوله واما الصور الحسية والخيالية فتفتقر ملاحظة النفس اجزاءها
لها جزئية مباينة الوضع مقارنة لهيآت غريبة مادية الى
يكون رسمها او رشمها في ذي وضع وقبول انقسام ما آخر

او تفريق اذا اعتبر انقسامه اليهما او زيادة
اذا اعتبر حصوله من انضياف احد
القسمين

من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم وتبعه ما
بيّنا وجوب حلول الصور الحسية والخيالية فيه ليتم الفرق
بينهما وذلك لانا اذا احسسنا بوجه انسان مثلا او تخيلنا
فلا بد من ان يلاحظ النفس اجزاء له متباينة الوضع مقارنة
لهيئات عرضية مادية كالعينين والانف والفم فان صورة
العين اليمنى تدرك في مادة وجهة لمحل اليسرى فيها لكن
اليسرى منهما متباينان بالوضع وايضا كونهما على بعد مخصوص بينهما
وكون احدهما في جهة من الاخرى غير جهة الانف هيئات عن
مادية تقارنها وتلك الملاحظة تفتقر الى ان يكون رسمها
الحسي وترسمها الخيالي في ذي وضع وقبول انقسام اي في شيء
مادي والرسم هو الاثر اللاصق بالارض وهو بالمحسوس اعلى ما
الحس اشبه لحداث الشيء والرسم هو الختم اعني احداث النقش الذي
يحصل من الطابع في الشيء الذي طبع عليه ولذلك يسمى اللوح
يختم به البياد بوشما وهو بالخيالي اولى لان صورها منطبعة في
الخيال من طابع هو المدرك بالحس وفي قول الشيخ بملاحظة النفس
للصور الحسية والخيالية تصريح بادراك النفس لها ويظهر منه
قول من ادعى عليه انه لا يقول بذلك وقوله لو صح ان الصورة العقلية
مجردة عن اللواحق لكان كافيا في بيان تجرد النفس لانا حينئذ
نقول كل حال في متحيز فهو ذو وضع وكل ذي وضع فليس مجردا عن

اللواحق والصور العقلية مجردة فهي ليست بحالة في متحيز
ليس بقدح في الحجة المذكورة لان صحة حجة على مطلوب لا
تنافي صحة حجة اخرى عليه والشيخ قد اورد تلك الحجة ايضا
في اكثر كتبه حتى المختصر الموسوم بعيون الحكمة لكنه اوردها
على وجه اقرب ماخذا مما ذكره هذا الفاضل وذلك انه اوردها
هكذا الصور العقلية ليست بذوات وضع وكل حال في جسم فهو
ذو وضع واما اختيار ههنا الحجة المذكورة التي هي قولنا المرتسم
بالمعقول الواحد ليس بمنقسم والجسم منقسم لاندراج كون الصور
الخيالية جسمانية تحتها على وجه اظهر كما اشار اليه واما اعتراضه
المستفاد من الشيخ ابي البركات وهو ان الهيولى غير ذات حجم
وقد حكمتم بانطباع الجسمية والمقادير فيها فلم لا يجوز انطباع
المحسوسات في النفس والجواب عنه ان الهيولى انما تحصل مع
جودة ذات وضع بذلك الانطباع والنفس لا يجوز ان تصير
ذات وضع البتة وقوله هب ان ما ذكرتموه يقتضي كون الصور
الحسية والخيالية جسمانية لكنها لا تقتضي كون الوهمية
جسمانية والجواب انهم لم يتمسكوا في ذلك بهذه الحجة بل بغيرها

وهم وتنبيه او لعلك تقول ان الصورة العقلية
قد تنقسم باضافة تعاديد معنوية اليها كقسمة المعنى الجنسي
الوحداني بالفصول المنوعة والمعنى النوعي الوحداني بالفصول



العرضية المصنفة فاسمع الان فى هذا الفصل هو الاحتمال الثانى
من الاحتمالين المذكورين وهو ان تنقسم الصورة العقلية الى
جزئيات لها واعلم ان قسمة الكلى الى الجزئيات انما تكون باضافة
زوائد معنوية اليه وتلك الزوائد تكون اما مقومة لماهيات الجزئيات
او غير مقومة فان كانت مقومة كانت فصولا وكانت القسمة
بها قسمة المعنى الجنسى الوحدانى بالفصول الذاتية المنوعة
كقسمة الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق اليه الى الانسان
وغيره وان لم تكن مقومة كانت عرضيات ولا تخلو اما ان يكون الحاصل
بعد انضمامها اليه ذلك الكلى قابلا للشركة او لم يكن فان كانت القسمة
بها قسمة المعنى النوعى الوحدانى بالفصول العرضية
المصنفة كقسمة الانسان بالسواد والبياض الى السودان
والبيضان وان لم يكن قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة
المعنى النوعى الواحد بالعوارض الجزئية المشخصة واتمام ذكر
الشيخ هذا القسم لان الحاصل فيه لا يكون معقولا بل يكون محسوسا
قوله انه قد يجوز ذلك ولكن يكون فى الحاق كلى بكلى خارج عنه
اخرى ليس جزءا من الصورة الاولى فان المعقول الجنسى او النوعى
لا ينقسم ذاته فى معقوليته الى معقولات نوعية وصنفية
ويكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسى او النوعى ولا يكون
الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان

المعنى العقلى الواحد البسيط الذى سبق تعرضنا له ينقسم
بمختلفات بوجه لكان غير الوجه الذى تشكل به اورده من
القسمة الى المتشابهات وكان كل واحد من اجزائه هو اولى بان يكون
البسيط الذى كلامنا فيه هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه وهو ان
هذه القسمة يجوز ان تقع فى الوجود بخلاف القسمة المتقدمة
لكنها بالحقيقة لا يكون قسمة بل هى تركيب تلك الصورة الكلية
كالحيوان بصورة كلية اخرى كالناطق يجعلها صورة ثالثة
كالانسان ليس الحاصل جزءا من الصورة الاولى اعنى الحيوان فان
المعقول الجنسى كالحيوان لا ينقسم ذاته فى معقوليته الى معقولات
نوعية كالانسان والفرس يكون مجموعها حاصل معنى الحيوان وكذلك
النوعى كالانسان لا ينقسم الى معقولات صنفية كالعرب والعجم
يكون مجموعها حاصل معنى الانسان وايضا لا يكون نسبة هذه
الانواع والاصناف الى الحيوان والانسان المقسومين نسبة الاجزاء
بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلى الواحد البسيط الذى
للناس على تجريده ينقسم بمختلفات بوجه كالجنس والفصل لكان
غير الوجه الذى شككت به قبل هذا من قبيل القسمة الى الاجزاء المتشابهة
كالجسم وكان كل واحد من اجزائه البسيطة التى لا تنقسم كالجنس العالى
اولى بان تجعله البسيط الذى استند للناس لئلا يعرض شك من وجه

اشارة انك تعلم ان كل شىء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة



المتعقل مع المعقول بالقوة الغريبة فالمشتمل على القوة هو
التعقل لا المتعقل وكون المتعقل بحيث يجب ان يكون له ما
ما يكون لغيره بالقوة لسبب يرجع الى ذاته لا ينافي ذلك فهذه
صغرى القياس وقال الفاضل الشارح انه بديهي واما كبرى القياس
فيدل عليها قوله وذلك عقل منه لذاته يعني تعقله لكون ذاته عاقلة
لذلك الشيء تعقل منه لذاته بوجه فان العلم بالتصديق علم بتصور
الموضوع لست اقول علم بتصور الموضوع فقط بل وعلم بتصور المحمول
وعلم بارتباطهما واما النتيجة فقوله فكل ما يعقل شيئا فله ان
يعقل ذاته وصورة القياس هكذا كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل
متى شاء كون ذاته عاقلة لذلك الشيء وكل ما له ان يعقل كون
ذاته عاقلة لشيء فله ان يعقل ذاته فكل شيء يعقل شيئا فله ان
يعقل ذاته قوله وكل ما يعقل فمن شان ماهيته ان يقارن
معقولا آخر ولذلك يعقل ايضا مع غيره وانما تعقله القوة العاقلة
بالمقارنة لا محالة يريد انه يبين ان كل معقول فهو عاقل بالامكان
بشرط سنذكره وذكر اولا ان كل معقول فمن شان ماهيته ان
يقارن معقولا آخر وبينه من وجهين احدهما انه ربما يعقل مع
غيره فلو لم يكن من شانه مقارنة الغير لامتنع ان يعقل مع الغير
والثاني ان كونه معقولا هو كونه مقارنا للعاقل قوله فان كان
مما يقوم بذاته فلا مانع له من جهة ماهيته ان يقارن المعنى هذا هو الشرط

الغريبة من الفعل انه يعقله وذلك عقل منه لذاته فكل ما
يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته يريد بيان ان كل عاقل فهو معقول
وان كل معقول قائم بذاته فهو عاقل وابتدأ بالاول بقوله كل شيء
يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة الغريبة من الفعل انه يعقله صغرى
قياس وانما قال بالقوة الغريبة لانه جعل للقوة ثلث مراتب بعيدة
هي العقل الهيولاني ومتوسطة هي العقل بالملكة وقريبة هي العقل
بالفعل وهي التي تقتضي ان يكون للعاقل ان يلاحظ معقوله متى شاء
فالمراد ان كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل بالفعل متى شاء
ان ذاته عاقلة لذلك الشيء وذلك لان تعقله لذلك الشيء
هو حصول ذلك الشيء له وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء
هو حصول ذلك الحصول له ولا شك ان حصول شيء لشيء لا ينفك
عن حصول ذلك الحصول اذا اعتبره معتبر والفاضل الشارح
نقل الشيخ انه يعقل بالقوة الغريبة من الفعل فان العقول المفارقة
ليس فيها شيء بالقوة على ما سياتي فنحن انما نعقل بالفعل وان كان
من الواجب ان يعقل فانه يمكن ان يعقله بالامكان العام
متناولا للقوى الانسانية اقول الامكان العام يقع على
الامكانات البعيدة حتى على دائم العدم من غيره تعبر فلذلك
يعبر به الشيخ عن المقصود في هذا الموضع وعبر بالقوة القريبة
التي ذكرها والمراد ان تعقل الشيء يشتمل على تعقل مستعد لذلك

المذكور وهو القيام بالذات والمعنى ان كل معقول قايم بذاته فلا
يمتنع من حيث ذاته ان يقارنه معنى معقول وسبب الاحتياج الى
الشرط ما ستذكره في الفصل التالي لهذا الفصل قوله اللهم الا ان يكون
ذاته ممنوة في الوجود بمقارنة امور مانعة عنه كالجسم من مادة
او شيء آخر ان كان قد ثبت فيما مضى ان مقارنة المادة ولواحقها
مانعة عن كون الشيء معقولا وانما يصير معقولا بتجريده عنها
فكل شيء يكون ممنوا بمقارنة المادة ولواحقها وان كان قايما
بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور يقال منوت الشيء
منيته اذا ابتليته وقوله او شيء آخر ان كان يمكن ان يحمل على
الصور المعقولة المجردة فانها لا تعقل اذا كانت قايمة بعاقل
آخر وان كانت تعقل اذا كانت قايمة بذاتها قوله فان كانت
حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصور العقلية اياها
فكان ذلك لها بالامكان وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته
اي ان كانت حقيقته مسلمة لذاتها غير قايمة بغيره لم يمتنع على
تلك الحقيقة بحسب ذاتها ان تقارنها الصور العقلية وكان
عاقلة لتلك الصور بالامكان فان معنى التعقل هو حصول الصور
العقلية عندها وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته لان تعقل
غيره يستلزم تعقل كونه متعقلا له بالقوة وهو متضمن تعقله
لذاته وتقرير الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك امكان عقله لذاته فثبت

اذن ان كل معقول قايم بذاته عاقل لغيره ولذاته بالامكان
وقد ثبت من الحكم الاول ان كل عاقل لشيء فهو معقول لذاته
قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بيان ان
كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا بالامكان العام وبيانها
ان كل مجرد ان امكن ان يعقل غيره امكن ان يعقل ذاته لكنه يمكن
ان يعقل غيره بيان الشرطية ان كل من يعقل شيئا فيمكنه
ان يعقل تعقله لذلك الشيء وكل من امكنه ذلك امكنه ان يعقل
ذاته وبيان صدق المقدم ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وحده
وكل ما يصح ان يكون معقولا وحده يصح ان يكون معقولا مع
غيره وكل ما هو كذلك يصح ان يقارن غيره فاذن كل مجرد يصح
ان يقارنه غيره وصحة هذه المقارنة لا تتوقف على حصول المجرد
في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المقارنة فتتوقف
صحة المقارنة على حصول المجرد فيه تتوقف صحة الشيء على وجوده
المتاخر عنها فاذن المجرد سواء وجد في العقل او في الخارج يلزمه
صحة مقارنة الغير ولا معنى للتعقل الا المقارنة فاذن كل
مجرد يصح ان يعقل غيره اقول انه اراد ان يجعل الحكمين المذكورين
في هذا الفصل حكما واحدا فجعل الحجة استثنائية وجعل
الاول بيان الشرطية والثاني بيان الاستثناء والاظهر ما
قدمناه ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح ان يعقل غيره بان قال

اما قولكم كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس ببديهي فهو محتاج
الى برهان خصوصا مع اعترافكم بان حقيقة البارى تعالى وحقايق
العقول بل القوى البسيطة غير معقولة للبشر والجواب عنه ان الحكم
بان كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس مما ذكره الشيخ في هذا
الفصل بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات
الحسية والخيالية والعقلية وقد مر الكلام فيه فايراد الاعتراض
هاهنا عليه غير مناسب وكون ذات البارى تعالى وذوات العقول غير
معقولة بالقياس الينا لا يقتضى امتناع تعقلها في نفسها
ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان ما يصح ان يعقل وحده يصح ان
يعقل مع غيره فلعل من المجردات ما لا يصح تعقل شيء اخر مع تعقلها
وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه ان العلم با
لشيء والعلم بعينه لا يجتمعان والجواب ان تعقل كل موجود يمتنع
ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجرى
مجراهما من الامور العامة ولذلك حكم بعضهم بان التصور لا يعرى
عن تصديق ما والحكم بشيء على شيء يقتضى مقارنتهما في الذهن
فاذن لا شيء يصح ان يعقل وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره
ثم قال وان سلمناه فلا بد من دليل على ان كل مجرد فانه يصح
ان يعقل مع كل ما عداه حتى نفرع عليه ان كل مجرد فانه يصح ان
يعقل كل الاشياء والجواب ان المطلوب هاهنا هو اثبات التعقل

هذا جواب المنع ه

هذا جواب النقض ه

لكل ما يفرض مجردا ويكفي فيه صحة مقارنته لمعقول واحد واما
اثبات صحة تعقل كل الاشياء لكل مجرد فشيء لم يتعرض الشيخ هاهنا
وليس في تقرير كلامه اليه حاجة ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان
صحة المقارنة تكون في الخارج ولم لا يجوز ان تكون مشروطة بان
تكون في النفس قوله لو توقف صحة المقارنة على حصول المجرد في
النفس لزم تاخر صحة الشيء عن وجوده مغالطة فان المقا
رنة جنس تحته ثلثة انواع مقارنة الحال للمحل ومقارنة المحل للحال
ومقارنة احد الحالين للاخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على
شيء صحة الحكم بساير ما لا نوع عليه فان العرض يصح ان يقارن
غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس وكذلك الصورة وباقي الجواهر
بالعكس واذا ثبت ذلك كان توقف صحة مقارنة المجرد لغيره التي
هي مقارنة الحالين على حصول المجرد في العاقل الذي هو مقارنة
الحال للمحل توقف صحة وجود نوع على وجود نوع اخر منه وهو [illegible]
محال وبتقدير ان لا يكون احدهما متوقفا على الاخر لكن لا يلزم
من صحة وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث الذي
لا يتصور تعقل المجرد الا به والجواب ان حصول نوع من المقارنة
كاف في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث هي
المشتركة وهي كافية في تقرير الحجة ثم قال وان سلمنا ان هذه الا
نواع متساوية في الماهية لكن لا يلزم من صحة حكم على ماهية عند

ههنا مقارنة اخرى غير ما ذكره وهي مقارنة المحلين لحال واحد كاجزاء الجسم القابل للصورة النوعية [illegible] ه

قال

وهو مقارنة المحل للحال ه

يستدل على كون المجرد عاقلا للغير بكونه يعقل مع الغير وهذه مقارنة الحالين وهي موقوفة على كونهما معقولين لعاقل واحد وهو مقارنة الحال للمحل واحد النوعين موقوف على الاخر

لا يلزم من صحة الطبيعة المشتركة صحة جميع انواعها لجواز امتناع المقارنة الخارجية مع امكان مطلق المقارنة لامكانها في ضمن بعض انواعها ه

كونها في الذهن صحة عليها في الخارج فان الانسان الذهني يحتاج
الى موضوع بخلاف الخارجي والخارجي حيوان متحرك بخلاف الذهني
والجواب ان اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث هي ماهية
الانسان غير اعتبار حصوله في الذهن من حيث هو صورة ذهنية
كما مر بيانه فان الاول هو تعقل الانسان والثاني هو الصورة
المتعقلة للانسان وهي محتاجة الى محل لكن مثل الاول والعقل
اذا حكم على الانسان باعتباره الاول يجب ان يطابق الخارج والا
لارتفع الوثوق عن احكام العقل واذا حكم باعتبار الثاني لم يجب
ان يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان الخارجي بل حكم على الذهني
وحده وههنا لم يصح صحة مقارنة المجرد لغيره من حيث هو صورة
ذهنية بل من حيث ماهيته مجردة وان سلمنا الصحة في الخارج
فلم لا يجوز ان يكون في الخارج مانع من وجود الحكم كما ان الحيوانية
التي في الانسان يصح عليها من حيث الحيوانية مقارنة فصل الفرس
الا ان فصل الانسان يمنعها عن ذلك والجواب عنه ما يورده
الشيخ في فصل مفرد **وهم وتنبيه** ولعلك تقول
ان الصور المادية في القوام اذا جردت في العقل ما اعطاها المعنى
المانع فما بالها لا تنسب اليها انها تعقل ه فتبين من قبل ان
المانع من كون الشيء معقولا هو اقترانه بالمادة والمجرد عنها انما
معقولة بذاته والمجرد لها يصير بتجريد العقل اياه معقولا فتبين ان

التعقل لا يحصل الا بمقارنة العاقل للمعقول فالوهم في هذا
الفصل سؤال عن الصورة المادية التي جردها العقل وصارت معقولة
انها اذا قارنت صورا اخرى معقولة فلم لا تصير عاقلة لها مع ان
المانع زائل والمقارنة حاصلة وبالجملة فهو سؤال عن العلة المقتضية
للاشتراط المذكور في الفصل المتقدم قوله فخلا بك ذهنا لست
مستقلة بقوامها قابلة لما يحلها من المعاني المعقولة بل انما حلها
انما تقارنها معان معقولة ترتسم بها الاشياء بل القابل لهما جميعا
فليس احدهما اولى بان يكون منتهيا بالآخر من الآخر به فتقارنهما
غير مقارنة الصورة والمتصور واما وجودها الخارج فمادي
لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضنا
اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان ان يجعله متصورا في الخارج
ان تلك الصور لما لم تكن في العقل مستقلة بقوامها قابلة لغيرها
من المعاني المعقولة لم تكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت
حاصلة معها في شيء آخر وليس واحد من الصورتين الحاصلتين
في شيء واحد بقبول الآخر اولى من الآخر بقبوله فلو كان كل واحد
منهما قابلا للآخر لكان كل واحد منهما قابلا لنفسه وهو محال ولما
لم يكن واحد منهما قابلا للآخر فلا واحد منهما بحاصل في الآخر
والتعقل هو حصول المعقول في العاقل فاذن لا واحد منهما بعاقل
للآخر بل العاقل لهما الشيء المتصور بهما لانهما حاصلان فيه وانما

وجود تلك الصورة في خارج العقل فما دي غير مجرد والمادة
مانعة من كونها معقولة فضلا عن كونها عاقلة فاذن لا يمكن
ان يكون تلك الصور عاقلة في حال من الاحوال لكن المعنى الذي
كلامنا فيه اي الشيء العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما
فرضناه اذا انا وجد معنى معقول صار عاقلا له فكان له بما
مكان العام ان يتعقد به ويعقله فاذن الاستقلال بالقوام
شرط في كون الشيء عاقلا وظهر من ذلك ان كل عاقل معقول وليس
كل معقول عاقلا واعترض الفاضل الشارح بان الصور المعقولة
الحالة في شيء واحد لا يمكن ان يكون متماثلة لامتناع اجتماع الامثال
المتماثلة ولا لها حصول لاشياء تختلف بالماهيات فاذن هي
مختلفة وحينئذ يمكن ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها
بالحالية الا ترى ان الحركة لما خالفت البطء بالماهية صارت
بالمحلية اولى والجواب ان كون احد الشيئين بالمحلية اولى
من الاخر يقتضي اختلافهما بالماهية اما عكس هذا الحكم فغير واجب
والحركة ليست محلا للبطء لاختلاف في ماهيتهما والا لكانت
محلا للسواد ايضا بل كان البطء ايضا محلا لها انما هي للبطء لكونه
هيئة لها وكونها متصفة به وههنا لا يمكن ان يقال لاحد المعقولين
مع تساويهما في النسبة الى المحل هيئة وصفة للاخرى وكيف وكل
واحد منهما يوجد لا مع الاخر بحسب ماهيته ويجب كونه معقولا

فاذن ليس احدهما بالمحلية اولى من الاخر ثم قال وان سلمنا
لكن ذلك اعتراف بان مقارنة الصور لمحلها وللحال معها عين
مقارنتها للحال فيها لان الاولين حاصلان والثالث ممتنع
وفيه اعتراف بان الاولين لا يقتضيان كون المقارن عاقلا
ولا يلزم من صحتهما صحة القسم الثالث في الخارج الذي هو
المقتضي لكونه عاقلا والجواب انه لم يستدل من صحة القسمين الا
ولين على صحة الثالث في الخارج الذي هو المقتضي لكونه عاقلا
والجواب انه لم يستدل من صحة القسمين الاولين على صحة القسم الثالث
بل استدل من صحتهما على صحة المقارنة المطلقة التي هي معنى
يشترك الجميع فيه فقط ثم بين ان احد الشيئين اللذين يصح
مقارنتهما في محل بقومانه بداية كان قائما بنفسه كان عاقلا
للاخر وذلك لحصول الاخر فيه فاستدل على الجزء المشترك من
القسم الثالث بالقسمين الاولين وعلى الجزء الخاص به بالفرض
والى ذلك اشار بقوله لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل
بقوامه على حسب ما فرضناه واعلم انه لم يحكم بامتناع التعقل
على كل ما لا يكون مستقلا مطلقا بل حكم بذلك على احد شيئين
لا اختصاص له بالقابلية ولا للاخر بالمقبولية والا فالهيولى
الجسمانية عنده مدركة لما يحل معها في محلها وما عرض ابن على
قوله كان له بالامكان جعله متصورا بانه اعتراف بان تصور

العاقل للمعقول امر وراء المقارنة وحينئذ ذلك يسقط اصل
الدليل والجواب ان المعنى المعقول قد يقارن الجوهر المستقل بعوارضه
كالعقل الهيولاني (اي بالقوة) عند غير مجرد بل مع الغواشي الغريبة ثم انه
يصير مجردا بحسب اعدادات ما لذلك الجوهر ويصير الجوهر
بتجرده عقلا بالملكة وانما يكون هذا الخروج من القوة الى الفعل
بالامكان الخاص فحكم الشيخ بالامكان العام لتكون هذه الصورة
ايضا داخلة فيه ولا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة بل يلزم
مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة المجردة **وهم وتنبيه**
او لعلك تقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحسب ماهيته
النوعية فله مانع من حيث شخصيته التي تنفصل بها عن المرتسم
من معناه في قوة عاقلة تعقله لما استدل بصحة مقارنة ما
هية الجوهر العاقل لنا بالمعقولات عند كونها قايمة بنا
بقوة عاقلة يعقلها على صحة مقارنتها اياها عند كونها قا
يمة بذاتها توجه عليه الشك من وجهين احدهما ان يقال للمقا
رنة شرطا لا يوجد الا عند القيام بالغير والثاني ان يقال لها ما
نع يوجد عند القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان
اختصاص وجود المقارنة باحدى الحالتين دون الاخرى ولكن
لما كانت الماهية عندما تنالها العقل مجردة عن اللواحق الشخصية
وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران بها لم يحتمل لحوق شيء

بها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع الذي
من حيث شخصيته التي تنفصل بها عن المرتسم من معناه في
قوة عاقلة فان المرتسم فيها هو نفس الماهية المجردة عن جميع
اللواحق الغريبة لا باعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها
تعقله الامر خارجي وقد ترى الفرق بينهما والاشخاص انما تنفصل
عن الماهية النوعية بزوايد تنضاف اليها ولم يذكر الشرط
اللاحق من حيث شخصيته التي تلحقها باعتبار كونها
صورة عقلية لكونه بهذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود
الفاضل الشارح لما لم يميز بين الاعتبارين اوردهما جميعا
قوله فيكون جوابك تقرير الجواب ان استعداد المقارنة اما
ان يكون لازما للماهية النوعية غير منفك عنها حالتي
القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة واما ان لا يكون لازما
بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم الثاني
ينقسم الى ثلثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها
او قبلها اما القسم الاول وهو ان يكون استعداد المقارنة
لازما للماهية فيقتضي كونها مستعدة للمقارنة سواء كانت
قايمة بالقوة العاقلة او بذاتها وعلى هذا التقدير يكون الشك
ساقطا واما القسم الاول من اقسام الثاني وهو ان يكون حصول
الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة فباطل

قوله الشك ان هذه الماهية مخالفة لما عليه في الخارج حيث ان احدهما ذهني والاخرى خارجية فلم لا يجوز ان يقال ان الوجود الذهني كان شرطا لصحة المقارنة او الوجود الخارجي كان مانعا عنها فلم يحصل صحة مقارنة هذه الماهية مع اللابسات عند ما تكون موجودة في الخارج ه

قوله الشك الخ ثم لجواز كون استعداد مطلق المقارنة لازما للماهية في جميع احوالها مع امتناع المقارنة الخارجية عليها لذاتها الا ترى ان مفهوم الممتنع لوازمه مستعد لذاته لمقارنة مطلق الوجود فلا يستعد لمقارنة الوجود الذهني المستلزم لمطلق الوجود مع امتناع الوجود الخارجي عليه لذاته ه

لان الشيء يجب ان يستعد اولاً لصفة ثم تحصل له تلك
الصفة ولا يمكن ان تحصل الصفة ويستعد معها لحصولها
اللهم الا اذا كان الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة الحاصلة
كالاستعداد للمعقولات الثواني التي تحصل بعد حصول المعقولات
الاول واما القسم الثاني منها وهو ان يكون حصول الاستعداد
بعد وجود المقارنة فباطل ايضا لاستلزامه حصول صفة
لموصوف غير مستعد لحصولها واما القسم الثالث وهو ان
يكون حصول استعداد قبل وجود المقارنة فيقتضي هذا
الموضع ان يكون ذلك الاستعداد يجب لماهية ايضا
كما كان في القسم الاول وذلك لان الماهية قبل المقارنة
انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا
يكون هناك شيء يفيدها الاستعداد غير ذاتها وحينئذ
يسقط الشك ايضا ونرجع الى المتن فقوله ان هذا الاستعداد
استعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية كيف كانت
فقد سقط تشككك اشارة الى القسم الاول من القسمين
الاولين ومعنى كيف كانت الماهية سواء كانت في العقل
او في الخارج وقوله انما يكتسبه عند الارتسام في العقل
اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلثة والا
ثابتة في العقل وان لم يكن باعتباره مقارنة معقولين حالين

في محل لكنه مقارنة حال المحل هما معقولان من عوارض مقارنة
الماهية للمعقول وقوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول
الاكتساب له اشارة الى القسم الاول من الثلثة والفاء في
قوله فيكون يقتضي العطف على قوله يكتسبه والمعنى ان الماهية
ان كانت انما تكتسب الاستعداد عند الارتسام في العقل الذي
هو المقارنة فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الا
كتساب له وقوله فيكون لم يكن استعداد للشيء حتى حصل فاستعد
له اشارة الى بيان فساد هذا القسم والفاء في قوله فيكون جواب
الشرط المذكور في قوله وان كان انما يكتسبه والفاضل الشارح
جعل قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب
جوابا للشرط مبينا لفساد القسم الثاني من القسمين الاولين
فتحير لذلك في تفسير الفاظ الكتاب وقدر احتمالين ثم نفيهما
وترك المتن غير مفسر وقوله او لم يكن استعداد للشيء وقد كان
ذلك الشيء وحدث اشارة الى القسم الثاني من الثلثة وبيان
فساده وكان في قوله وقد كان تامة بمعنى حصل وقوله وهذا
كله محال تصريح بفساد القسمين المذكورين والغرض انتاج
القسم الثالث الباقي من الثلثة وقوله فيجب اذن ان يكون هذا
الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية اشارة الى القسم الثالث
من الثلثة وبيان انه راجع الى كون الاستعداد لازما للماهية

وقوله بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن تلو
المقارنة الاولى اشارة الى ما ذكرناه من كون الاستعداد لصفة
اخرى غير الحاصلة منهما قد تم الجواب قوله وكذلك فاعلم
ان لماهية المعنى الجنسي استعدادا لكل فصل له فان لم يكن له
خروج الى الفعل فلمانع يطول الكلام فيه فكيف في المعنى المحقق
النوعي وهو جواب لشك آخر تقريره ان يقال المعنى المشترك
الجنسي كالحيوان مثلا اذا كان مقارنا لفصل كالناطق لم يكن
مستعدا لمقارنة فصل آخر كالصاهل واذا كان ذلك فلم لم يجز
ان يكون الماهية المعقولة عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة
للمقارنة وان كانت عند كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة
لها والجواب ان المعنى الجنسي من حيث طبيعته الجنسية مستعد
لكل واحد واحد من الفصول التي تقارنه مقارنة مقومة لوجوده
محصلة لا بمعنى فان لم يكن لبعضها كالصاهل مثلا خروج الى الفعل
فلوجود مانع كالناطق سبقه فقوم المعنى الجنسي وحصله نوعا
واخرجه بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة
الفصول فاذا ذلك الاستعداد بعد وجود هذا المانع لا يمنع كونه
على طبيعته الجنسية بل بعد زوالها عن تلك الطبيعة مستعد
لمقارنة الفصول ما دامت طبيعته الجنسية باقية واذا كان حال
الجنسي الذي لا يحصل وجوده الا بالمقارنة كذلك فكيف يكون

حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة في كونها مستعدة
لما لها دنية اعراض تلحقها لحوق شيء غير محتاج اليه اي انما
يكون الانواع باقتضاء الاستعداد لمقارنتها ما دامت على
طبايعها النوعية اولى من الاجناس ولما كانت الماهية
المعقولة التي نحن في قصتها نوعية محصلة غنية عن مقارنة
سائر المعقولات فهي باستلزام استعداد مقارنتها بحسب الذات
في جميع الاحوال اولى من غيرها **تنبيه** انك اذا حصلت
ما اصلته لك علمت ان كل شيء ما من شانه ان يصير صورة
معقولة وهو قائم الذات فانه من شانه ان يعقل فيلزم
من ذلك ان يكون من شانه ان يعقل ذاته هذا ظاهر وهو
تذكير لما بينه في الفصول المتقدمة قوله وكل ما من شانه
ان يعقل فله ما من شانه ثم يكون من شانه ان يعقل ذاته
فواجب له ان يعقل ذاته وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل
غير جائز عليه التغير والتبديل فقد تبين فيما مضى ان الماهيات
المعقولة انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة عنها دفعة
الا لما يلزم ذاتها عن ذاتها فما كان منها مجردا بنفسه في
حال نفسه لا بتجريد العقل اياه كالعقول المفارقة وما
قبلها كان من شانها ان يجب لها ما من شانها لان المقتضي لها
من شانها لا يكون الا ذاتها ولا يكون هناك مانع وما يقتضيه

الفصل الرابع في ان الجوهر المجرد يجب ان يعقل ذاته



ويليها قوة الشوق فانها تنبعث عن القوى المدركة وتنبعث
الى شوق نحو طلب بما ينبعث عن ادراك الملائم في الشيء اللذيذ
او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق ويسمى شهوة والى شوق
نحو دفع وغلبة انما تنبعث عن ادراك منافاة في الشيء المكروه
او الضار ويسمى غضبا ومغايرة هذه القوة للقوة المدركة ظاهرة
وكما ان الرئيس في القوى المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس
في القوى المحركة هو هذه القوة ويليها الاجماع وهو العزم الذي
يجزم بعد التردد في الفعل والترك وهو المسمى بالارادة والكراهة
ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه
وكارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود هذا الاجماع يترجح
احد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر
عليهما وتليه القوة المنبثة في مبادي العضل المحركة للاعضاء
ويدل على مغايرتها لسائر المبادي كون الانسان المشتاق
العازم غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك
غير مشتاق ولا عازم وهي المبادي القريبة للحركات وفعلها
تشنج العضل وارساله ويتساوى الفعل والترك بالنسبة اليها
وقوله وطلبا مبدا عازم مجمع اشارة الى الاجماع المذكور وقوله
مذعنا ومنفعلا عن خيال او وهم او عقل اشارة الى المبادي
البعيدة وقوله تنبعث منها قوة عصبية دافعة للضار او

ذات الشيء ولا يمنعه مانع يكون لا محالة واجبا ما دامت الذات
باقية ومما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع ان يتغير
ويتبدل فاذن يجب ان يكون ما هو هكذا معقولا لذاته
ولما يصح ان يكون معقولا فما كان مجردا بنفسه غير مجرد با
نفسه كالنفوس المفارقة بالذات التي تتم افعالها بالتصرف في
الماديات لا يكون من شانها ان يجب له ما من شانه لو توقف ما
شانه على غيره بل يجب من ذلك ما يكون مجتمعا لاسبابه وتمنع
ما يعوقه بعضها وههنا قد تم الكلام في ادراك النفس وبقي الكلام
في تحريكها تكملة النمط بذكر الحركات عن النفس تنبيه
لعلك الان تشتهي ان تسمع كلاما في القوى النفسانية التي يصدر
عنها اعمال وحركات فليكن هذه الفصول من هذا القبيل وهو معنا
ظاهر اشارة اما حركات حفظ البدن وتوليده ففي
تصرفات في مادة الغذاء تزيد ان ينشرها الى الحركات المنسوبة الى
النفس النباتية التي تفعل افعالا مختلفة من غير ارادة وفي
القوى التي هي مبادي تلك الافعال وهي التي يسميها الاطباء قوى
طبيعية واعلم ان القوى انما تفيض على الابدان المركبة بحسب
قرب امزجتها من الاعتدال وبعدها عنه كما مر ولا بد في الامزجة
المعتدلة من اجزاء مائية بالطبع وتنبعث بعض من كل نفس كيفية
فاعلة مناسبة للحيوة تكون الة لها في افعالها وخادمة لقواها

او قوة شهوانية جالبة للضرورى او النافع الحيوانيين
اشارة الى قوة الشوق المتوسطة بين القوى المدركة والا
جماع وقوله فيطيع ذلك ما انبث فى العضل من القوة المحركة
الخادمة لتلك الامرة اشارة الى المبادى القريبة المذكورة
وقوله فيطيع ذلك اشارة الى ان هذه القوى انما تطيع الا
جماع وتلك الامرة اشارة الى المبادى الثلثة لهذه القوى
فان المحركة بالحقيقة هى هذه والباقية امرة ولما ذكر كون
الشوق منبعثا عن القوى المدركة وكون القوى مطيعة
للاجماع استغنى عن ذكر الترتيب وعن ذكر اسناد الاجماع الى
الشوق **اشارة** الجسم الذى فى طباعه ميل مستدير
فان حركاته من الحركات النفسانية دون الطبيعية ولا
لكان بحركة واحدة يميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع وكون
طالبا بحركته وضعا ما بالطبع فى موضعه فهو تارك له هاربا
منه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا
بالطبع او المهروب منه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون
ذلك فى الارادة لتصور غرض ما يوجب اختلافا فى الهيئات
فقد بان ان حركته نفسانية ارادية ثم يريد ان يبين كون الحركة
المستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا عن طبيعة
والنفس الفلكية هى التى تصدر عنها افعال غير مختلفة بارادة

وهى الحرارة الغريزية فالحرارتان تتعاونان على تحليل الرطوبات
الموجودة فى البدن المركب وتعاونهما على ذلك الحرارة الغريبة
من خارج فاذن لو لا شئ يصير بدل ما يتحلل منه لفسد
المزاج بسرعة وبطل استعداد الممتزج لاتصال النفس به فهذه
التركيب فالعناية الالهية جعلت النفس ذات قوة تجذب ما
يشبه بدنها المركب بالقوة وتحيله الى ان يشبهه بالفعل
فتضيفه اليه بدل ما يتحلل وهى قوة لا تخلو ذات نفس نباتية
عنها ثم لما كانت الاستقصات متداعية الى الانفكاك
ولم يكن من شان القوى الجسمانية ان تجبرها على الالتيام
ابدا كما سياتى بيانه وكانت العناية الالهية مستبقية للطبائع
النوعية دائما فقدرت بقاءها بتلاحق الاشخاص اما فيما لم
يتعذر اجتماع اجزائه لبعده من الاعتدال ولسعة عرض مزاجه فما
على سبيل التولد واما فيما تعذر ذلك لقربه منه ولضيق عرض
مزاجه فعلى سبيل التوالد فجعلت نفس الاخير ذات قوة تعزل
من المادة التى تحصلها الغاذية ما تجعلها مادة لشخص
اخر من نوعه ولما كانت المادة المعتزلة للتوليد لا محالة اقل
من المقدار الواجب لشخص كامل اذ هى معتزلة من شخص جعلت
النفس المدبرة لها ذات قوة تضيف من المادة التى تحصلها
الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المعتزلة فتنميها مقدارها

في الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع الى ان
يتم الشخص فاذن القوى النباتية التامة انما تكون ذوات
ثلث قوى يحفظ بها الشخص اذا كان كاملا ويكمله مع ذلك
اذا كان ناقصا ويستبقي النوع بتوليد مثله وهي المسماة
بالغاذية والمنمية والمولدة للمثل وظهر من ذلك ان افعال
جميع هذه القوى انما تتم بتصرفات في مادة الغذاء قوله
لتعاد الى المشابهة بدلا لما يتحلل اشارة الى غاية فعل
الغاذية وقوله وليكون مع ذلك زيادة في النشو على تناسب مقصود
محفوظ في اجزاء المغتذي في الاقطار يتم بها الخلق اشارة
الى غاية فعل المنمية وقوله او ليحصل من ذلك فضل بعد
مادة ومبدأ لشخص آخر اشارة الى غاية فعل المولدة وقوله
وهذه ثلثة افعال لثلثة قوى اشارة الى الاسناد لا الى رجوع
الافعال على مجموع القوى وقوله اولاها الغاذية ويخدمها
الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب الى ان هضمه الهاضمة
المغيرة والدافعة للثفل اشارة الى تقديم الغاذية على الثانية
لتقدم فعلها والى خوادمها الاربع بحسب الافعال الاربعة
على الترتيب الذي ذكره قوله والثانية القوة المنمية الى
كمال النشو لما كان الانماء والتوليد معا محتاجين الى كثرة
المادة المتعذر تحصيلها والتصرف فيها وكان الانماء اهم

لانه يتعلق بكمال الشخص وانما الحاجة الى توليد المثل لكون
الشخص معرضا للفناء جعل الانماء مقدما على التوليد
بعض التقدم والغاذية تخدم هذه القوة في تحصيل المادة قوله
فانه ان الانماء غير الاسمان النمو والسمن يشتركان في شيء
واحد وهو الازدياد الطبيعي للبدن بانضياف مادة الغذاء
اليه ويفترقان باشياء منها التناسب في الاقطار ومنها
طلب غاية ما يقصدها الطبع ومنها الاختصاص بوقت
معين فالنمو يختص بجميعها والسمن يخالفه احيانا فيها
ويوافقه احيانا والذبول يقابل النمو والهزال يقابل السمن
قوله والثالثة المولدة للمثل وينبعث بعد فعل القوتين
مستخدمة لهما هذه القوة تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة
والمولدة تنقسم الى نوعين محصلة للبذر ومنفصلة اياه
الى اجزاء مختلفة كالاعضاء وهي التي تسمى مغيرة اولى
الى التي تعتبر الغذاء خدمة للغاذية والغاذية والمنمية تخدم
المولدة قوله لكن النامية تقف اولا والغاذية في اواخر
الامر تقوى على تحصيل مقدار اكثر مما يتحلل لصغر الجثة
وكثرة الاجزاء الرطبة فيها فتعمل المنمية فيما فضل من الغذاء
ثم يعجز عن ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة لنفاد اكثر الر
طوبات الاصلية الصالحة لتغذية الحرارة الغريزية فيصير ما

ما يحصله مساويا لما يتحلل فحينئذ تقف النمية قوله
ثم تقوى المولدة ملاوة فتقف ايضا عند القرب من تمام النمو
تفرغ النفس للتوليد فتقوى المولدة ملاوة اي حينا يقال
اقمت عنده ملاوة من الدهر بفتح الميم وكسرها وضمها اي حينا
وبرهة ثم اذا عجزت الغاذية عن ايراد بدل ما يتحلل بحيث لم
يفضل شيء تصرفه المولدة فيها وانحراف المزاج بسبب الانحطاط
المفرط فصادفت المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة ايضا
وتبقى الغاذية عمالة الى ان تعجز فيحل الاجل اي انما يحل الاجل
عند عجزه عن ايراد البدل لسرعة تحلل الاجزاء ولخروج المزاج
عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود
ما يضادها **اشارة** واما الحركات الاختيارية فهي
اشد نفسانية من ذلك يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس
الحيوانية التي تفعل افعالا مختلفة بارادة والى مباديها و
الحركة الاختيارية هي التي تصدر عن شيء يقدر على الفعل
والترك ويتساوى نسبتهما اليه بحسب ارادة ترجح احدهما
وانما قال هذه الحركات اشد نفسانية لانها تصدر عما يصدر
عنه الافعال النباتية من غير عكس واعلم ان لهذه الحركات مبادي
اربعة مترتبة ابعدها عن الحركات هو القوى المدركة وهي
الخيال او الوهم في الحيوان والعقل العملي بتوسطهما في الانسان

والطبيعة هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة من غير
ارادة والفارق بينهما هو وجود الارادة وعدمها وعادم الا
رادة لا يطلب شيئا يتركه ولا يترك شيئا يطلبه وواجدها
ربما يفعل كذلك لتصور غرض موجب لذلك الاختلاف
ولما كانت المستديرة طالبة لحدود ما وصارفة عنها
عن حدود ما وصارفة تطلبها لم يمكن ان تكون طبيعية فاذن
هي نفسانية وانما لم يحتمل ان تكون قسرية لان المفروض
حركة صادرة عن ميل مستدير طبيعي لا عن شيء خارج
عن ذات المتحرك والفاظ الكتاب ظاهرة **مقدمة**
المعنى الحسي الى مثله تتجه الارادة الحسية والمعنى العقلي
الى مثله تتجه الارادة العقلية وكل معنى يحمل على كثيرين
محصورين فهو عقلي سواء كان معتبرا بواحد شخصي كقولك
ولد آدم او غير معتبر كقولك الانسان هذه مقدمة
لاثبات النفوس الفلكية وتشتمل على حكمين احدهما
ان الارادة التي تطلب معنى حسيا كلقاء زيد هذه
اللقية مثلا ارادة حسية اي متعلقة بجزئي محسوس
والارادة التي تطلب معنى عقليا كلقاء الحبيب مطلقا
مثلا ارادة عقلية اي متعلقة بشيء معقول فالارادة
اما حسية واما عقلية والثاني ان المعنى الذي يحمل على

كثيرة غير محصورة سواء كان معتبرا بواحد شخصي كآدم
او لم يكن كالانسان فهو معنى عقلي ولا يضره في كونه عقليا
تقييده بالشخص وانما قيد بقوله غير محصور لان
المعنى الذي يطلق على كثيرين ربما يكون جزئيا كقولنا
كل واحد من هولاء الناس اشارة الى عدد كثير من الناس
المتعينين والحكم ظاهر **اشارة** حركة الجسم
الاول بالارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات
الحسية ولا العقلية وانما يطلب لغيرها يريد بيان ان
نفس الفلك التي تصدر عنها الحركة المستديرة ذات ارادة
عقلية كالنفوس الانسانية وانما خص الجسم الاول بالذكر
لانه في النمط الثاني اقام البرهان على وجوده وعلى كونه
ذا حركة مستديرة وعلى امتناع سائر انواع الحركات عليه
ولم يتعرض لسائر الافلاك فنقول الحركة لا يمكن ان يقتضيها
لذاتها محرك فان الذات بحسب طبيعة او ارادة او غير
ذلك لان مقتضى الشيء يدوم بدوامه وما لا قرار له في
ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شيء له قرار فالمحرك القار
انما يقتضيها لا لذاتها بل لشيء آخر يحصل بها ويكون
ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشيء لا الحركة
فاذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وقولهم في

تعريف الحركة انها كمال ابتداء اول لما بالقوة من حيث
هو بالقوة لا ينافي ما ذكرناه لان معنى كماليتها
المنسوبة الى الاول هو تأديها الى كمال ثان فهو ايضا
دال على كونها غير مطلوبة لذاتها ولما تقرر هذا فنقول
قد ذكرنا ان الارادة اما حسية واما عقلية والحركة
ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس ولا
بحسب العقل فاذن حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس
الحركة قوله وليس الاولى لها الا الوضع وليس بمعين
موجود بل فرضي ولا بمعين فرضي تقف عنده بل معين
كلي فتلك ارادة عقلية غاية الحركة اما اين معين او
وضع معين او كيف او كم كذلك والارادة انما تطلب شيئا
يكون حصوله اولى لها من لا حصوله ولما كانت اصناف
الحركات ممتنعة على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكر
في النمط الثاني فليس الاولى لارادته الا الوضع المعين
الذي يطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع ان يكون حاصلا
للطالب حال كونه طالبا فاذن الوضع الذي تطلبه تلك
الارادة ليس بمعين موجود بل معين مفروض تفرضه
الارادة وتتجه اليه بالحركة والتعيين لا ينافي الكلية
لان كل واحد من كل كلي فله مع كليته تعين يمتاز به

٦٢٤

عن سائر آحاد ذلك الكلي فاذن المعين المفروض يجب
ان يكون جزئيا بل هو اما جزئي واما كلي انما الجزئي فاذا
حصل وقعت الحركة المتوجهة اليه عنده ولكن حركة الجسم
الاول التي هي علة لوجود الزمان يمتنع ان يقف فاذن
مطلوب ارادة الجسم الاول هو وضع معين مفروض
كلي وتقييده بالجسم الجزئي الواحد لا يضر كليته كما مر
في المقدمة وايضا الارادة المتوجهة الى مراد كلي عقلية على
ما مر في المقدمة فاذن ارادة الجسم التي هي مبدأ حركته
الوضعية عقلية قوله وتحت هذا سر الظاهر من مذهب
المشائين ان المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورة
المنطبعة في مادته وان الجوهر المجرد عن مادته الذي
تستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك والشيخ قد اشار
بما ذكره الى ان المباشر للحركة ذو ارادة عقلية وقد تقرر
فيما مضى ان القوى الجسمانية ليس من شانها ان تعقل
العقول التي من شانها ان يجب لها ما من شانها ليس
شانها ان يباشر التحريك فاذن يجب ان يكون للفلك
نفس مفارقة كالنفوس الناطقة الانسانية من شانها
ان تعقل وتباشر التحريك لتكون ذا ارادة عقلية ولتصدر عنها
الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك مخالفة للجمهور

٦٢٥

منهم لم يصرح الشيخ به واشار الى ذلك بقوله وتحت هذا
سر والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ تكلم في هذه المسئلة
في هذا الكتاب في اربع مواضع وذكر في جميعها ان هيهنا
سرا لكنه لم يفصل القول فيه الا في الموضع الرابع فالاول
في هذا الموضع والثاني في آخر الفصل العاشر من النمط الثالث
حيث قال واما نفس السماء فهو صاحب الارادة الجزئية او
صاحب ارادة كلية لينال خيرا من الاستكمال ان كان وفيه
سر والثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك النمط حيث
تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل فقال وانما اذا طلبت
الحق بالمجاهدة وتبالاح لك سر واضح خفي والرابع في
الفصل التاسع من النمط العاشر فانه قال هناك لم ان
كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين
في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي لها
كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها
علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا ففي هذا الموضع صرح بحقيقة
ذلك السر **تنبيه** الرأي الكلي لا ينبعث منه شيء
مخصوص جزئي فانه لا يخصص بجزوي منه دون جزئي
اخر الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به ليس هو وحده بل يريد
ان يبين ان نفس الفلك التي هي ذات ارادة عقلية هي ايضا



ذات ارادة جزئية والفاضل الشارح جعل مبدأ الا
رادة الكلية نفسا مجردة ومبدأ الارادة الجزئية نفسا
اخرى منطبعة وذلك شيء لم يذهب اليه ذاهب قبله
فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذا ذاتين
متباينتين هو آلة لهما معا بل مذهب الشيخ هو ان لكل
فلك نفسا واحدة مجردة تفيض عنها صورة جسمانية على
مادة الفلك فتتقوم بها وهي تدرك المعقولات بذاتها
وتدرك الجزئيات بجسم الفلك بواسطة تلك القوة التي
هي باعتبار كونها صورة كالنفوس وابدانها تابعة لها على ما
صرح به فيما نقله عنه هذا الفاضل من النمط العاشر
ولنرجع الى المتن فقوله الرأي الكلي لا ينبعث عنه شيء
مخصوص جزئي حكم كلي وباقي كلامه هو البرهان عليه
وقوله الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به اشارة الى كيفية
انبعاث الجزئيات عن الكليات فان الحكم بان هذا الدرهم
ينبغي ان يبذل مثلا لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغي
ان يبذل الا مع الشعور بهذا الدرهم وقوله والمريد
من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء اي ما يريد ويتخيل له
غذاء جزويا فينبعث منه ارادة حيوانية جزوية وهنا
يطلب الغذاء بحركته واما تخيل له على الجهة الجزئية وان كان

تحصل شخص آخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك
دليلا على انه كان ذلك متمثلا عنده هو انا له شك
يرد على ما ذكره وهو ان يقال الحيوان ربما يريد تناول الغذاء
مطلقا لا تناول غذاء بعينه وذلك لانه حينئذ يتناول ولم
اي غذاء وجده فارادته تلك كلية لانها غير مرادة كلي
ثم انه اذا حضره غذاء ما جزئي تناوله وذلك يدل
على صدور الفعل الجزئي عن الارادة الكلية فازال هذا
الشك بان قال المبدأ الاول لهذا الفعل هو تخيل الغذاء
والحيوان انما يتخيل غذاء جزئيا تذكره كما الحس لا
لا يعقل الكليات مجردة ثم انه ينبعث من ذلك التخيل شوق
جزئي الى ذلك الغذاء الذي تذكره فيعزم على طلبه ويتحرك
في الطلب فان وجد غذاء آخر غيره بالشخص قام مقامه
ما طلبه لكونه بالنوع هو وهو امر يرجع الى الغذاء لا الى
الحيوان وارادته وذلك لا يدل على انه كان الغذاء الكلي
متمثلا عنده وقوله وكذلك في قطع المسافة يتخيل
له حدود جزئية اياها يقصد وربما كان ذلك التخيل
مقطوعا وربما كان متجدد الوجود متحدا مع تجدد الحركة
المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية
في التخيل كما لا يمنع في الحركة لما فرغ عن بيان الحكم المذكور ذكر

المقصود منه وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكلية
على وجود الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك فذكر ان المسافة
تشتمل لا محالة على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية
تجزئ المسافة الى اجزائها الجزئية فقاطع تلك المسافة
يتخيل تلك الحدود واحدا بعد واحد وينبعث عن كل تخيل ارادة
جزئية لقصد ذلك الحد فقطع ذلك الجزء من المسافة
الذي انفصل بذلك الحد فتصير تلك الارادة الجزئية سبب قطع
ذلك الجزء ثم الحال لا يخلو اما ان ينقطع التخيل فينقطع الا
رادة والحركة فيقف المتحرك او لا ينقطع بل يتصل التخيلات
متجددة على التوالي بحسب اتصال المسافة ويتصل الارادات
المنبعثة عنها فتستمر الحركة وكما ان استمرار الحركات لا
يمنع تشخصها ولا يقتضي كليتها كذلك استمرار التخيلات
والارادات على سبيل الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها
ولا يقتضي كونها كلية قوله وبمثل هذا ما تخصص الارادة
بشيء جزئي حتى يكون والارادة الكلية مقابلها مرادا كليا
ولا يجب له تخصص جزئي ه ولما فرغ عن بيان كيفية كون الارادة
الكلية مع الارادات الجزئية مبادي للحركات الجزئية جعل
الحكم كليا اصدور سائر الافعال الجزئية عن الارادات الكلية
وذكر ان ذلك انما يكون عند تخصص الارادة الكلية بشيء

السابق علة للاحق كان ايضا محالا لان السابق ينعدم حال
حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود والجواب ان الا
رادة الجزئية كما كانت سببا لحدوث حركة جزئية فتلك
الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى يتصل الا
رادات في النفس والحركات في الجسم ولا يتسلسل دفعة لان الا
رادة لكون الجسم في حد ما من المسافة ما لم توجد لم يجب تحرك
الجسم اليه واذا وجدت امتنع ان يكون الجسم حال وجود
الارادة في ذلك الحد الذي يريده لان ارادة الايجاد يتعلق
بالمعدوم بل كان في حد اخر قبله وامتنع ان يحصل في الحد الذي
يريده حال كونه في الحد الذي قبله فاذن تاخر كونه في الحد
الذي يريده عن وجود الارادة لا لامر يرجع الى الجسم الذي هو
القابل لا الى الارادة التي هي الفاعلة ومع وصوله الى الحد الذي
يريده تفنى تلك الارادة ويتجدد غيرها فيصير كل وصول
الى حد سببا لوجود ارادة يتجدد مع ذلك الوصول ووجود ارادة
اخرى سببا لوصول يتاخر عنها فتستمر الارادات والحركات
استمرار شيء غير قار بل على سبيل تصرم وتجدد والسابق لا يكون
بانفراده علة للاحق بل هو شرط لما يتم العلة بانضيافه
اليها وهذا من غوامض هذا العلم قوله واذا جاز ان يكون
السابق علة للاحق فلم لم يجز ان تكون الحركة السابقة علة

وهو امتناع وجود جسم في زمان
واحد في مكانين ه

للاحقة وبذلك يحصل الاستغناء عن اثبات هذه النفس
والجواب ان الشيخ لم يستدل بها على وجود النفس بل استدل
باستدامة الحركة على وجود الارادة وبها على وجود النفس ولكن
قال في الحركة المستقيمة الطبيعية يكون كل حركة سابقة سببا
بتتميم الطبيعة علة لوجود الحركة اللاحقة من غير ان تثبت
هناك نفسا مرادة ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم
لا يجوز ان يكون سبب التخصيص هو القابل وبيانه ان الفلك
بارادته الكلية حركة كلية الا ان جرم الفلك في كل وقت
لما لم يقبل الا حركة خاصة وامتنع الرجوع والسكون عليه تخصصت
الحركة بسببه واستمرت الى ان يصدر بزعمهم من العقل الفعال
مع ان نسبته الى الكل سواء شيء خاص لتخصص قابليه والجواب
ان من هوان العلة القارة بانفرادها تمتنع ان تقتضي الحركة
واما العقل الفعال فلا يصدر عنه حادث الا عند حدوث
استعداد في القابل ولا يكفي فيه وجود القابل وحده ثم قال لئن
سلمنا ذلك لكنه لا يستقيم على اصولهم لانهم يقولون غرض
النفس من التحريك هو التشبه بالعقل والنفس المحركة لا تحرك
العقل فان اثبتوا ناطقة تحركه فهي لا تحرك والجواب
على مذهب المشائين ان النفس الجسمانية تحرك العقل اذ كان عين
مجرد بل مشوبا باللواحق المادية على نحو التوهم او التخيل

جزئي كما ذكره فان الارادة الكلية من حيث هي كلية
يقتضي مرادا كليا ولا يوجب تخصصا جزئيا فلا بد لها من
يحتاج في ذلك الى انضياف امر جزئي اليه قوله ونحن ايضا
ربما قضينا قضاء كليا من مقدمات كلية فيما يجب ان نفعل
ثم اتبعناها قضاء جزئيا ينبعث منها شوق وارادة متعينا
ضربا من التعين الوهمي فتنبعث القوة المحركة الى حركات
جزئية تصير هي مرادة لاجل المراد الاول فهذا استشهاد
بكيفية صدور حركاتنا عن اراداتنا الكلية وتاكيد لما
ذكره فانا نتصور رايا كليا مثلا كتصورنا انه ينبغي ان يصدر
عنا الفعل الجميل ومن الافعال الجميلة بذل الدرهم ثم
اتبعناها قضاء جزئيا هو ان هذا الدرهم الذي في يدي
ينبغي ان ابذله فتنبعث من هذا القضاء الجزئي شوق وارادة
متعينتان الى بذل هذا الدرهم فتنبعث القوة المحركة على
دفعه الى المستحق فصار هذا البذل لهذا الدرهم مرادا لا
بل المراد الاول الذي هو صدور بذل الدرهم مني واعترض
الفاضل الشارح فقال ادراك الشيء الجزئي يقتضي نسبة
بينه وبين المدرك والنسبة لا بعد المنتسبين فادراك
الشيء الجزئي يتوقف على حصوله المتوقف على تحصيل فاعله
اياه فلو توقف تحصيل فاعله اياه على ادراكه من حيث هو جزئي

لزم الدور والجواب ان ادراك الجزئي قبل وجوده متوقف
على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج
هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه
فانه كما يكون حصول الجزئي في الخارج مبدأ في الخيال فقد يكون
حصوله في الخيال ايضا مبدأ لحصوله في الخارج فلا يلزم الدور
ثم قال وايضا نعلم قطعا انا متى حاولنا فعل حركة فانا
لا نحاول الا ايجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني
في الوقت الفلاني وذلك لا ينافي الكلية ولا نحاول الحركة المعينة
من حيث هي معينة فانها غير حاصلة فكيف نقصدها وهذا
الاستقراء يوجب القطع بان المؤثر في الفعل الجزئي هو القصد
الكلي وانما يتخصص ذلك الجزئي بسبب تخصص المحل والوقت
والجواب ان تعين المتحرك والمسافة والزمان يقتضي تخصيص
الحركة كما اعترف به وبالجملة فقوله انا لا نحاول حركة معينة
من حيث هي حركة في الموضع الفلاني وفي الوقت الفلاني
على ما هو الحق وايضا قوله انما نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت
معينين ينافي قوله الحركة تتخصص بتخصص المحل والوقت
ثم اورد المعارضة بان الارادات الجزئية ايضا امور حادثة
جزئية فلا بد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام
في الاول ويتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال وان

الفصل الرابع في مقصود الفلك بحركته الارادية بالذات ٥

مذهب الشيخ ان النفس الناطقة الفلكية تدرك
العقل بذاتها وتحرك الفلك بقوة منطبعة في جسمه
كنفوسنا وبابدانها ثم اعلم انه يجب ان نبحث هاهنا عن **موعد ونبيه**
اما الشيء الذي يتشوقه الجرم الاول في حركته الارادية
فوعد ببيانه بعد ما نحن فيه الى انك تعلم انه لن يتحرك
متحرك ارادي غالبا لطلب شيء ان يكون للطالب اولى به
احسن من ان لا يكون اما بالحقيقة واما بالظن واما
بالتخيل العبثي فان فيه ضربا خفيا من طلب اللذة وان الحال
والنائم ربما يفعل وهو يتخيل لذة ما او تبدل حال ما
او ازالة وصب ما فان النائم يتخيل والاعضاء ايضا قد
تطيع تحريكه عن تخيله لا سيما في حالة يكون بين النوم
واليقظة او في الشيء الضروري كالتنفس او في الشيء
الذي يصير كالضروري كمن يرى في منامه شيئا مخجلا او
حبيبا جدا وربما انزعج للهرب او الطلب واعلم ان التخيل
شيء والشعور بالتخيل اذا تخيل شيء والحفاظ على
الشعور في الذكر شيء وليس يجب ان يكون وجود التخيل لا
فقدا حدا لا مرين قد ذكرنا ان الحركة الفلكية ارادية
لذاتها بل تراد لحصول وضع كلي وكان حصول وضع
ليس ايضا لذاته مرادا بل انما يراد لشيء آخر فكان من الواجب

ان يبين الشيء الذي هو لذاته غاية هذه الحركة لكن هذا
النمط لما كان مقصودا على اثبات النفوس وافاعيلها
وكان النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات كان ايراد ذلك
فيه اولى من عدم بيانه هناك واتمامه مع ذكر الوضع الكلي
ههنا ايضا بالعرض وذلك لانه احتاج الى ذلك في الاستدلال
على وجود النفس العاقلة ثم ذكر ان الواجب عليك في هذا
الموضع ان تعلم ان المتحرك الارادي لا يتحرك الا لطلب
شيء يرى وجوده اولى من عدمه وهو غرض ما مشعور به
على الاجمال ليميز بين الحركة الصادرة عن النفس والصادرة
عن الطبيعة وليميز ايضا بين الافعال النفسانية والافعال
العقلية على ما يجيء بيانه في النمط السادس ثم ذكر ان الشعور
بان لو بين المطلوب قد يقع على وجوه فانه قد يكون حقيقيا
وقد يكون ظنيا وقد يكون تخيليا وذكر حركات ارادية
خفية الغايات كحركة العابث والساهي والنائم فان
منكري وجوب اسناد هذه الحركة الى غاية مشعور بها يتمسكون
بامثالها وبين غايات كل واحدة منها ثم اجاب عن شبهة
لهم وبيانه ان العابث والساهي والنائم لو فعلوا افعالا
لغايات تخيلوها لوجب ان يتذكروها بان تخيل الغاية
ما الشعور به وحفظ الشعور ثلاثة امور شتى فقال الذي

على جميعها فاذن الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل
غير صحيح وعبارة الكتاب ظاهرة وههنا قد صح بكون
التذكر مركبا من حفظ وادراك على ما اوضحناه **النمط**
الرابع في الوجود وعلله اقول الوجود ههنا هو الوجود المطلق
الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود المعلول با
لتشكيك والمحمول على اشياء مختلفة بالتشكيك يكون
نفس ماهيتها ولا جزءا من ماهيتها بل انما يكون عارضا لها
فاذن هو معلول مستند الى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود
وعلله **تنبيه** انه قد يغلب على اوهام الناس ان
الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض
وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته
كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له
من الوجود وانت يتاتى لك ان تتامل نفس المحسوس فتعلم
منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحق ان تخاطب
تعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد
لا على سبيل الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان
فانكما لا تشكان في ان وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد
موجود فذلك المعنى الموجود لا يخلو اما ان يكون بحيث
يناله الحس او لا يكون فان كان بعيدا من ان يناله الحس فقد

اخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا اعجب
وان كان محسوسا فله لا محالة وضع واين ومقدار وكيف معين
لا يتأتى ان يحس ولا ان يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل
متخيل فانه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الاحوال واذا كان
كذلك لم يكن ملائما لما ليس تلك حاله فلم يكن مقولا على كثيرين
مختلفين في تلك الحال فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة
بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا تختلف فيها الكثرة
غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلي اقول
يريد التنبيه على فساد قول من زعم ان الموجود هو المحسوس وفي
حكمه وهم المشبهة ومن يجري مجراهم ممن يذعن للقوة الوهمية
الحاكمة على ما ليس من شأنه ان يكون محسوسا بحكمها على المحسو
سات فقوله ان الموجود هو المحسوس خاصة وقوله وان ما لا
يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال كحكمي نعني بها الجوهر
ههنا هو الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يجوزون وجود شيء
يناله الحس بافعاله لا بذاته وقوله وان ما لا يتخصص بمكان او
وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من
الوجود ايضا لما سبق وذلك لان المحسوس هو ما له مكان او
وضع بذاته وهو اما الجسم واما الجسماني وهم ينكرون موجودا لا
يكون جسما او جسمانيا والشيخ نبه على فساد قولهم بوجود الطبايع

المعقولة من المحسوسات لا من حيث هي عامة او خاصة
بل من حيث هي مجردة عن الغواشي الغريبة من الاين والوضع
والكم والكيف مثلا كالانسان من حيث هو انسان الذي
هو جزء من زيد او من هذا الانسان بل من كل انسان محسوس
وهو الانسان المحمول على الاشخاص فانه من حيث هو كذلك
موجود في الخارج ولهذا فلا يكون هذه الاشخاص اناسا ثم انه
ان كان محسوسا وجب ان يكون الاحساس به مع لواحق معينة
كأين ما ووضع ما معينين وحينئذ يمتنع ان يكون مقولا
على انسان لا يكون في ذلك الاين وعلى ذلك الوضع فلا يكون
المشترك فيه مشتركا فيه هذا خلف وان لم يكن محسوسا فههنا
موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول واعلم ان الانسان
من حيث هو واحد الحقيقة غير الانسان الواحد فان الاول
من حيث هو طبيعة واحدة لا من حيث هو حيوان او ناطق
او واحد او غير ذلك ومعنى الثاني هو الانسان المقترن بالوحدة
والاول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه ولذلك فسر الشيخ
قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث حقيقته
الاصلية التي لا يختلف فيها وباقي الفاظ الكتاب ظاهر
واعترض بعض المعترضين على هذا البيان بان الانسان
المشترك موجود في العقل لا في الخارج والمطلوب اثبات موجود



الخارج غير محسوس وتنحل الاعتراض بالفرق بين طبيعة الانسان التى يعرض لها الاشتراك وعدمه وبين الانسان لما خوذ مع الاشتراك فان الاول يوجد فى الخارج والعقل والثانى يوجد فى العقل فقط على ما مرت الاشارة اليهما **وهم وتنبيه** ولعل قائلا منهم يقول ان الانسان ذلك انما هو انسان من حيث له اعضاء من يد وحاجب وغيره ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فننبهه ونقول ان الحال فى كل عضو كلى مما ذكرناه او تركته كالحال فى الانسان نفسه اقول هذا الوهم هو ان يقال انكم قد اشترطتم فى الانسان المعقول تجرديه عن الوضع والكم والانسان لا يعقل الا وله اعضاء ذوات اقدار متباينة الاوضاع على ما تخيل منه والشيخ لم يشتغل بايضاح الحال فى معقولية الانسان لان الاشتغال بامثال ذلك انما يكون خروجا عن المقصود بل نبه على ان الحال فى كل واحد من الاعضاء والاجزاء فى كونه ذا طبيعة معقولة غير محسوسة كالحال فى الانسان **تنبيه** انه لو كان كل موجود بحيث يدخل فى الوهم والحس لكان الحس والوهم يدخلان فى الحس والوهم ولكان العقل الذى هو الحكم الحق يدخل فى الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس شىء من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل فى الحس

والوهم وهى من علائق الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات ان كانت خارجة الذوات عن درجات المحسوسات وعلائقها اقول لما نبه على ان فى كل محسوس شيئا ليس بمحسوس ولا بموهوم لم يقتصر على ذلك بل نبه ايضا على ان الحس نفسه ليس بمحسوس ولا بموهوم وكذلك الوهم وعلى ان العقل الذى يميز بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم ليس بموهوم فضلا عن ان يكون محسوسا ونبه ايضا على ان المحسوسات علائق غير محسوسة ولا موهومة وهى طبائع الامور المدركة بالوهم كالعشق والخجل وغيرهما فان اشخاصهما مدركة بالوهم وان لم تكن مدركة بالحس الظاهر واما طبايعها فليست بمدركة باحدهما اصلا واذا كان حال الحواس والمحسوسات وعلائقها هذه فان ثمت موجودات اشياء خارجة عن هذه المراتب بالذات فهى اولى بان لا تكون محسوسة ولا موهومة **تذنيب** كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التى بها هو حق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما ينال به كل حق وجوده اقول الحق ههنا اسم فاعل فى صيغة المصدر كالعدل والمراد به ذو الحقيقة وهو بمعنى المصدر يدل بالاشتراك على معان منها الوجود فى الاعيان مطلقا ومنها الوجود الدائم ومنها حال القول او العقد الذى يدل على حال الشىء الخارج اذا كان

مطابقا للصادق فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق
باعتبار نسبة الامر اليه والمراد ههنا هو المعنى الاول واعلم
ان مقصوده من اثبات موجود غير محسوس انما كان هو اثبات
مبداء للموجودات غير محسوس فلما بين ان كل موجود قالا
فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها هو اي حقيقته
المجردة عن العوارض الغريبة المشخصة التي بها هو هو غير
قابل للاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو ان المبداء
الاول الذي يعطي كل ذي حقيقة تحققه وثبوته كيف لا
يكون كذلك وهذا الكلام هو تصريح بالمقصود مما مضى
ولذلك سماه تنبيها والفاضل الشارح ظن ان الحق المبدا
الاول لبنات الحقائق فذلك على وجه التمثيل فحكم بانه
اقناعي وليس كذلك فانه انما حكم حكما كليا على كل حقيقة
بما هي حقيقة ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق لكل
حقيقة عن حكم ثبت على كل حقيقة **تنبيه** الشيء
قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا
في وجوده واليك ان تعتبر ذلك مثلا بالمثلث فان حقيقته
متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه
من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه
المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة

اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته وتكون
جزءا من حدها وتلك هي العلة الفاعلية او العلة الغائية
التي هي علة فاعلية للعلة الفاعلية اقول يريد ان يشير
الى العلل وهي اما علل لماهية الشيء او علل لوجوده والاولى
تنقسم الى ما يكون به الشيء بالقوة وهو المادة والى ما يكون
به الشيء بالفعل وهو الصورة والثانية تنقسم الى ما يكون علة
لمقارنتها للذات او بمباينتها والاول هو الموضوع والثاني
ينقسم الى ما يكون عليته هو الايجاد نفسه او كونه علة
للايجاد بان يكون الايجاد لاجله والاول هو الفاعل
والثاني هو الغاية والمادة والموضوع منها ليستا من العلل
الموجبة بخلاف الباقية والجنس والفصل وان كانا مقومين
للنوع لكنهما ليسا من العلل لان كل واحد منهما من النوع
محمول على الباقي بانه هو والعلل والمعلول لا يكون
كذلك واذا تبين ذلك فقوله الشيء قد يكون معلولا الى
قوله كانهما علتاه المادية والصورية اشارة الى علل الماهية
واما قوله كانهما علتاه ولم يقل هما لان المثلث لا مادة
له ولا صورة فانه كم والمادة والصورة يكونان للاجسام
المركبة وايضا السطح ليس بمحل للخط على الوجه الذي يكون
المادة للصورة والخط ليس بصورة له لانه نهاية المادة ه



سورة فيه وليسا بجنس وفصل للمثلث لانهما ليسا بمقولين
عليه ولا هو عليهما بل هما جزان له في الوجود ولذلك شبههما
بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل وقوله واما من حيث وجوده
فقد يتعلق بعلة اخرى الى آخره اشارة الى علل الوجود ولما اقتصر
على الفاعل والغاية لحصول مقصوده ههنا بهما ولم يذكر الموضوع
افرد لفظة تدني قوله فقد يتعلق بعلة اخرى واشار بعد قوله
وتلك هي العلة الفاعلية بقوله او الغائية الى ان الغاية لا تفيد
وجود المعلول بالذات بل تفيد فاعلية الفاعل فهي علة فاعلية
بالنسبة الى تلك الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة الى المعلول

تنبيه اعلم انك تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف
بالوجود في الاعيان ام ليس بعدما تمثل عندك انه من خط
وسطح ولم يتمثل لك انه موجود في الاعيان اقول يريد الفرق
بين ذات الشيء ووجوده في الاعيان كما اشار الى ذلك في المنطق
لكن الغرض ههنا الفرق بين علل يفتقر الشيء اليها في كونه موجودا
كالفاعل والغاية وبين علل يفتقر اليها في تحقق ذاته في الخارج
والعقل كالمادة والصورة ولذلك ذكر الخط والسطح المتقدمين
لهما وكان الغرض هناك الفرق بين علل يفتقر اليها الشيء في
تحقق ذاته في العقل وهي مقومات ماهيته كالجنس والفصل
وبين سائر العلل اعني العلل الاربع المذكورة اشارة

العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للماهية علة
لبعض تلك العلل كالصورة او لجميعها في الوجود وهي علة
الجمع بينهما اقول لما ذكر العلل وفرق بين علل الماهية وعلل
الوجود وكان هذا النمط مشتملا على البحث عن علل الوجود اراد
ان يشير الى كيفية تعلق علل الوجود التي هي الفاعل والغاية
بسائر العلل وكيفية تعلق احديهما بالاخرى واعلم ان المعلول
ينقسم الى ما لا مادة له ولا صورة والى ما له مادة وصورة
والقسم الاول ينقسم الى ما يوجد في موضوع والى ما لا يوجد
فيه والاول يحتاج في وجوده الى علة توجده والى موضوع يقبله
والثاني يحتاج الى علة توجده فقط والشيخ لم يتعرض لذكر
هذا القسم اذ لم يكن له علل الماهية والقسم الثاني وهو
المعلول المركب من المادة والصورة والشيخ خصه بالبحث بقوله
العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للماهية والعلة
الموجدة في هذا القسم يكون علة اما للصورة وحدها او
للصورة والمادة معا مثال الاول النجار الذي هو علة لصورة
السرير دون مادته واليه اشار بقوله علة لبعض تلك العلل
كالصورة ومثال الثاني الجوهر المفارق الذي هو علة لصورة
الجسم ومادته معا واليه اشار بقوله او لجميعها وعلى التقدير
انما تصير المادة بالفعل بسبب العلة الموجدة فتكون هي علة



للجمع بين المادة والصورة اعنى التركيب فيكون لذلك علة
للمركب والى ذلك اشار بقوله وهى علة للجمع بينهما قوله
والعلة الغائية التى لاجلها الشئ علة بماهيتها ومعناها
لعلية الفاعلية ومعلولة لها فى وجودها فان العلة الفاعلية
علة ما لوجودها ان كانت من الغايات التى تحدث بالفعل
وليست علة لعليتها ولا لمعناها اقول ماهية الغاية ومعناها
اعنى كونها شيئا ما غير وجودها والمعلولات تنقسم الى المبدع
والى المحدث على ما سيأتى بيانه والغاية فى القسم الاول توجد مقارنة
لوجود المعلول بماهيتها ووجودها معا وفى القسم الثانى
توجد متأخرة بوجودها عنه وان كانت متقدمة بماهيتها
عليه والعلة لا يمكن ان تكون متأخرة عن معلولها فاذن وجود
الغاية فى هذا القسم لا يكون علة بل ربما يكون معلولا والعلة
انما تكون هى ماهيتها المتقدمة وعليتها تكون بان يجعل الفاعل
فاعلا بالفعل فهى علة لفاعلية الفاعل والفاعل يكون علة
لصيرورة تلك الماهية موجودة فماهية الغاية تكون علة
لعلة وجودها لا مطلقا بل على بعض الوجوه ولا يلزم من ذلك
دور وهذا الشرح ظاهر وانما قيد الغاية بقوله ان كانت من الغايات
التى تحدث بالفعل ليصير البيان خاصا بالقسم الثانى واعترض
الفاضل الشارح بانهم يثبتون لافعال الطبيعة عللا غائية

والقوى الطبيعية لا شعور لها فلا يمكن ان يقال تلك الغايات
موجودة فى اذهانها ولا ان يقال انها موجودة فى الخارج لان
وجودها متوقف على وجود المعلولات فاذن تلك الغايات
غير موجودة وغير الموجود لا يكون علة للموجود وخلاصة
الجواب ان يقال ليس لافعال الطبيعة غايات والجواب
ان الطبيعة ما لم تقتض لذاتها شيئا كانتهاء ما اليه يتحرك
الجسم المحصول ذلك الشئ فكون ذلك الشئ مقتضاها امر ثابت
دال على وجود ذلك الشئ لها بالقوة وشعورها لها به قبل وجوده
بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها **اشارة** ان كانت علة
اولى فهى علة لكل وجود ولعلة حقيقة كل وجود فى الوجود
اقول العلة الاولى لا يمكن ان يكون صورة لوجوب تقدم الفاعل
عليها بالاطلاق ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها اما
بالاطلاق واما فى صيرورتها مادة بالفعل ولا غاية لوجوب تقدم
سائر العلل عليها بالوجود فاذن ان كان فى الوجود علة اولى فهى
علة فاعلة لكل موجود معلول ولكل صورة او مادة هما علتان
لتحقق اى معلول كان فى الوجود **تنبيه** كل موجود اذا
التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون
بحيث يجب له الوجود فى نفسه او لا يكون فان وجب فهو الحق
بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم



ان تعالى انه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا اي ان قدر باعتبار
ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا او مثل شرط وجود علته
صار واجبا وان لم يقترن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي
له في ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشيء
الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود بذاته واما
ممكن الوجود بحسب ذاته اقول يريد قسمة الموجود لذاته الى الممكن
لذاته والفاظه ظاهرة قوله فهو الحق بذاته اي الثابت الدائم
بذاته والقيوم هو القائم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق
وهو اسم من اسماء الله تعالى **اشارة** ما حقه في نفسه
الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته
اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شيء
او غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره اقول يريد بيان
ان الممكن لا يوجد الا لعلة تغايره وتقريره ان الممكن اما ان يحتاج
ذاته فان يكون وجوده الى غيره او لا يحتاج والثاني باطل لاستحالة
ترجح احد شيئين متساويين من غير مرجح فاذن الاول حق
والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى فساد القسم الثاني
وبقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن
الى استحالة الترجح وبقوله فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او
غيبته الى ان الحق هو القسم الاول **تنبيه** اما ان يتسلسل

الى الواجب الوجود

من غير مرجح

ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا
في ذاته والجملة متعلقة بها فيكون غير واجبة ايضا وتجب
بغيرها ولنزد هذا بيانا اقول يريد اثبات واجب الوجود لذاته
وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك
الغير اما واجب واما ممكن والكلام في ذلك الممكن كالكلام
في الاول فاما ان ينتهي الى واجب او يدور الاحتياج او يتسلسل
الى غير نهاية والشيخ لم يذكر القسم الاول لانه المطلوب ولا
الثاني لانه ظاهر الفساد ولسبب آخر نذكره فيما بعد بل ذكر الثالث
واراد ان يبين لزوم المطلوب منه فبين في هذا الفصل ان
سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج
عنها يجب هي به قال الفاضل الشارح يمكن ان يقرر
البرهان عليه من غير ذكر تقسيمات ويمكن ان يقرر بتقسيمات
والشيخ قرر على الوجه الاول في هذا الفصل وعلى الوجه الثاني
في الفصل الذي يليه والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات
لو تسلسلت لم يكن بد من شيء يحتاج اليه جملة تلك الا
حاد الممكنة وكل واحد منها فكل موجود هذا شانه
يجب ان يكون خارجا عنها وان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا
لكان منها فاذن هو واجب وقال ايضا هذا الفصل موقوف
على بيان ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان على

المسبب فلو جاز ذلك لما امتنع اسناد كل ممكن الى آخر قبله لا
الى اول وذلك عندهم جائز اما اذا ثبت ان السبب يجب وجوده
مع المسبب فحينئذ لو حصل التسلسل لكانت الاسباب والمسببات
معاً وكان البيان مستقيماً لكن الشيخ تساهل فيه هاهنا اذ كان
في عزمه ان يذكره في اول النمط الخامس واقول على هذا الكلام مؤاخذة
لفظية وهي ان اسناد الشيء الى ما قبله بالزمان محال لانه
اسناد الى معدوم فالواجب ان يقال ان هذا البيان موقوف
على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان فيه
كل واحد من السلسلة لو كان عند ثبات الآخر ونمائين يكون في احدهما
معلولاً لما يتقدم عليه وفي الثاني علة لما يتأخر عنه لكان اسناد
كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول ومراد هذا الفاضل هو هذا
واما الاعتراض المشهور وهو ان اطلاق الجملة على ما لا يتناهى
لا يصح فلفظي لا ينبغي ان يلتفت في الابحاث المعنوية الى مثله

شرح كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة
عن آحادها تريد بيان ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها
تحتاج الى شيء خارج عنها على وجه ابسط فجعل الدعوى اعم
مما اخذنا بان حكم على كل جملة سواء كانت متناهية او غير متناهية
بشرط ان يكون كل واحد منها معلولاً بالاحتياج الى شيء خارج
قوله وذلك لانها اما ان لا تقتضي علة اصلاً فيكون واجبة

غير ممكنة وكيف يتأتى هذا وانما يجب باحادها وهذا
تقرير بالبرهان بالقسمة الى قسمين احدهما ما ذكره في فساده
فساده والقسم الآخر وهو ان تقتضي علة تنقسم الى ثلثة
اقسام لان علة الجملة اما ان يكون كل الآحاد او بعضها
او شيئاً خارجاً عنها فقوله اما ان يقتضي علة هي الآحاد
باسرها فيكون معلولة لذاتها فان تلك والجملة والكل
شيء واحد واما الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة
بيان فساد القسم الاول وتوجيهه ان كل الآحاد اما ان
يراد به الجملة او يراد به كل واحد والاول باطل لان نفس الشيء
لا يكون علة لها والثاني باطل لان علة الشيء يجب ان يكون
مقتضية له وموجود كل واحد من الآحاد ليس يقتضي للجملة
واعلم ان حصول الجملة من اجزائها يكون على ثلثة انواع احدها
ان لا يحصل عند اجتماع الاجزاء شيء غير الاجتماع كالعشرة
الحاصلة من آحادها والثاني ان يحصل هناك مع الاجتماع
هيئة او وضع ما متعلقة بالاجتماع كشكل البيت الحاصل
من اجتماع الجدران والسقف والثالث ان يحصل هناك
بعد الاجتماع شيء آخر هو مبدأ فعل او استعداد ما كالمزاج
الحاصل بعد تركيب الاستقصات والحاصل في الاول هو شيء
مع شيء فقط وفي الثاني هو شيء لشيء مع شيء وفي الثالث



هو شيء من شيء مع شيء ولما كانت الجملة المفروضة ههنا من
النوع الاول حكم الشيخ عليها بان الآحاد والجملة والكل شيء
واحد قوله واما ان يقتضي علة هي بعض الآحاد ولكن ليس بعض
الآحاد اولى بذلك من بعض اذ كان كل واحد منها معلولا لان
اولى بذلك هو بيان فساد القسم الثاني ومعناه ان كل واحد
من الجملة لما كان معلولا فلم يكن بعض الآحاد بالعلية اولى
لان كل بعض يفرض علة فالبعض الذي هو علة ذلك البعض
اولى منه بالعلية قوله واما ان يقتضي علة خارجة عن الآحاد
كلها وهو الباقي معناه ظاهر وفساد الاقسام المذكورة دل على
صحة هذا القسم **اشارة** كل علة جملة هي غير شيء من آحادها
فهي علة اولا للآحاد ثم للجملة والا فليكن الآحاد غير محتاجة
اليها فالجملة اذا تمت باحادها لم تحتج اليها بل ربما كان شيء
ما علة لبعض الآحاد دون بعض فلم يكن علة للجملة على الاطلاق
لما ثبت ان كل جملة معلولات تفرض فهي محتاجة الى علة
[illegible] بين ان العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة
على الاطلاق كانت اولا علة لواحد واحد من الآحاد وبينهما
بالخلف فرض كل واحد من الآحاد غير محتاج اليها ولزم من
ذلك كون الكل غير محتاج اليها هذا خلف او بعض الآحاد غير
محتاج [illegible] لكان هذا الفرض ممكن الوقوع بخلاف الاول [illegible]

يلزم منه ان لا يكون علة الجملة علة لها على الاطلاق قال
الفاضل الشارح لما كان امتناع كون بعض الآحاد علة للجملة
انما يتبين بان يقال بعض الآحاد ليس بعلة لجميع الآحاد لانه
ليس بعلة لنفسه ولا لعلله وكل ما ليس بعلة لجميع الآحاد
ليس بعلة للجملة فاورد هذا الفصل لبيان المقدمة الا
واقول لو كان مراد الشيخ ذلك لما قيد علة الجملة في صدر
الفصل بكونها غير شيء من آحادها والاشبه ان مراده بيان
ان الممكنات لما افتقرت جملتها الى علة خارجة فتلك العلة
يجب ان يكون علة ايضا لآحادها افرادا كما قدمناه **اشارة**
كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها علة غير
معلولة فهي طرف لانها ان كانت وسطا فهي معلولة [illegible]
تمام ان كل جملة مشتملة على علل ومعلولات مترتبة متوالية
سواء كانت متناهية او غير متناهية ان لم تشتمل على علة
غير معلولة احتاجت الى علة خارجة عنها فذكر ههنا انها
ان اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفا لا محالة وكانت
[illegible] غير ممكنة **اشارة** كل سلسلة مترتبة من علل
ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فقد ظهر
انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها
لكنها تتصل بها لا محالة طرفا وظهر انه ان كان فيها ما

ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية فكل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود
بذاته. لما فرغ من بيان المقدمات أخذ في إنتاج المطلوب فذكر
أن كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات كانت متناهية أو غير
متناهية فلا يخلو إما أن لا يكون مشتملة على علة غير معلولة
أو يكون مشتملة عليها والقسم الأول يقتضي احتياجها إلى علة
خارجة عنها هي طرف لها لا محالة ولا يمكن أن يكون تلك الخا
رجة أيضا معلولة لأن السلسلة المفروضة لا تكون سلسلة
تامة بل قطعة من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة
والقسم الثاني يقتضي اشتمالها على طرف فعلى التقديرين
لا بد من طرف والطرف واجب كما مر فإذن كل سلسلة تنتهي
إلى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب وههنا قد تم البرهان
الذي أراد الشيخ تقريره واعلم أن البرهان كان ظاهر الإفادة
لكن على تقدير وجوده يلزم منه المطلوب أيضا لأنه يشتمل على
جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما كان البيان المذكور
متناولا له لم يفرد الشيخ له قسما **إشارة** وفي بعض
النسخ **تنبيه** كل أشياء تختلف بأعيانها وتتفق في أمر مقوم
لها فإما أن يكون ما يتفق فيه لازما من لوازم ما تختلف به فيكون
للمختلفات لازم واحد وهذا غير منكر وإما أن يكون ما تختلف
به لازما لما يتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفا متنافيا

المسألة الرابعة في التوحيد

وهذا منكر وإما أن يكون ما تتفق فيه عارضا عرض للمختلف
فيه وهذا غير منكر وإما أن يكون ما تختلف به عارضا عرض
لما يتفق فيه وهذا أيضا غير منكر أقول هذه قسمة يحتاج
إليها في بيان توحيد واجب الوجود وتقريرها أن الأشياء
قد تختلف بالأعيان كهذا الشخص وذلك الشخص وقد لا
تختلف بالأعيان بل إما بالاعتبار كالعاقل والمعقول أو بغير
ذلك والمختلفة بالأعيان قد تتفق في أمر مقوم كزيد وعمرو
في الإنسانية وقد تتفق في أمر عارض كهذا الجوهر وذلك
العرض في الوجود فالمختلفة بالأعيان المتفقة في أمر مقوم
تشتمل لا محالة على أمرين قد اجتمعا فيها أحدهما ما تختلف به
والثاني ما تتفق فيه واجتماعهما لا يخلو إما أن
يكون مع امتناع انفكاك من أحد الجانبين أو لا يكون والأول
هو اللزوم والثاني هو العروض واللزوم لا يخلو إما أن يكون
من جانب ما به الاتفاق ووجود هذا القسم ليس بمنكر كما هو
الحيوان اللازم للناطق والأعجم في الإنسان وغيره من الحيوانات
وإما أن يكون من جانب ما به الاختلاف وهو محال لامتناع كون
الحيوان ناطقا وأعجم معا هذا إذا كان ما به الاختلاف أشياء
كثيرة كما فرض في الكتاب أما إذا كان شيئا واحدا وكان لازما
للجزء المقوم الذي به يكون الاتفاق لجاز التكثر كان المركب

منها شخصا واحدا لا غير فيكون كل عدد تشخصه ذلك وهذا لم
يذكر في الكتاب لانه خارج عن القسمة بالاعتبار المذكور فيه واما
العروض فلا يخلو ايضا اما ان يكون لما به الاتفاق عارضا لما به
الاختلاف ومع وجوده ايضا ليس معنى وهو كالوجود العارض لهذا
الجوهر وذلك العرض عند اطلاق هذا الموجود وذلك الموجود
عليهما فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان عارض لما
بينهما المختلفين بالكلية او بالعكس ومع وجوده ايضا ليس معنى
وهو كالاثنانية المعروضة لهذا وذاك عند اطلاق هذا
الاثنان وذاك الاثنان عليهما فان الاثنانية مقومة
لهما وهي معروضة لما اختلفا به من الشخصية وما في الكتاب غني
عن التطبيق **اشارة** قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا
لصفة من صفاته وان يكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل
الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود
للشيء انما هي بسبب ماهيته التي هي غير الوجود او بسبب صفة
اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل
الوجود اقول هذه مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد ومثال
كون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته كون الاثنينية
سببا للزوجية للاثنين ومثال كون صفة ما هي الفصل سببا
لصفة اخرى هي الخاصة كون الناطقية سببا للمتعجبية

ومثال كون صفة ما هي الخاصة سببا لصفة هي خاصة اخرى
كون المتعجبية سببا للضاحكية ومثال كون صفة ما هي العرض
سببا لصفة اخرى مثلها كون اتصاف الجسم بالملون سببا لكونه
مرئيا والفرق بين الوجود وبين سائر الصفات ههنا ان سائر
الصفات انما يوجد بسبب الماهية والماهية توجد بسبب الوجود
ولذلك جاز تقدم وجود سائر الصفات من الماهية وتقدم بعضها
من بعض ولم يجز تقدم الوجود من شيء منها والفاضل الشارح
قد اضطرب في هذا الموضع اضطرابا فاحشا بسبب ان عقود العقلاء
في تمام الحكماء باسرها مضطربة وذلك انه استدل على ان الو
جود لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي بدلائل كثيرة
استفادها منهم وحكم بعد ذلك بان الوجود شيء واحد في
الجميع على السواء حتى صرح بان وجود الواجب مساو لوجود
الممكنات ثم عن ذلك ثم لما راى وجود الممكنات امرا عارضا
لماهياتها وكان قد حكم بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات
حكم بان وجود الواجب ايضا عارض لماهيته غير وجوده تعالى عن ذلك
علوا كبيرا وظن ان الحكماء لم يجعلوا وجود الواجب عارضا لماهيته لانه
لما كون ذلك الوجود مساويا للموجودات المعلولة وانما وقع
الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي
ومنشأ هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك فان الواقع

بالتشكيك على اشياء مختلفة انما يقع عليها لا بالاشتراك
اللفظي ويقع العين على معنوماتها بمعنى واحد في الجميع
ولكن لا على السواء ويقع الانسان على اشخاصه بلا على الا
ختلاف اما بالتقديم والتاخير ويقع المتصل على المقدار
وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولية وعدمها ويقع الواحد
على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو
به واحد واما بالشدة والضعف ويقع الابيض على الثلج
والعاج والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات فانه يقع على
العلة ومعلولها بالتقديم والتاخير وعلى الجوهر والعرض بالا
ولوية وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة بالضعف
والشدة بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلثة والمعنى الواحد
المقول على اشياء مختلفة لا على السواء يمتنع ان يكون تمام
ماهيتها او جزء ماهية لتلك الاشياء لان الماهية لا تختلف
ولا جزؤها بل انما يكون عارضا خارجيا لازما او مفارقا
مثلا كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج لا على السواء
فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لهما بل هو امر لازم لهما
من خارج وذلك لان بين طرفي التضاد الواقع في الالوان
انواعا من الالوان لا نهاية لها بالقوة ولا اسامي لها بالتفصيل
يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض والحمرة

او السواد بالتشكيك ويكون ذلك المعنى لازما لتلك الجملة
غير مقوم فكذلك الوجود فانه يقع على وجود الواجب وعلى و
جودات الممكنات المختلفة بالهويات التي لا اسماء لها بالتفصيل
لا اقول على ماهيات الممكنات بل على وجودات على وجودات
تلك الماهيات اعني انه ايضا يقع عليها وهو لازم خارجي
غير مقوم واذ تقرر هذا فقد انحل اشكالات هذا الفاضل
باسرها وذلك لان الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب
اليه الحكماء ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماتها التي هي
وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة لان المختلفات
الحقيقة قد تشترك في لازم واحد واما ما اورده ههنا من شبهة
مفصلة واشار اليه بوجوه اخر لا انها اقول من شبهة التي
زعم انه ابطل بها قول الحكماء ان انية الواجب هي ماهيته
قوله لما ثبت ان الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود
يقتضي اما عروضه للماهية او لا عروضه او لا يقتضي شيئا
منهما فالاول والثاني يقتضيان تساوي الواجب والممكن
في العروض واللاعروض واما الثالث يقتضي احتياجهما
معا الى سبب منفصل يجعل وجود احدهما غير عارض ووجود
الآخر عارضا والجواب ما عرفته مما مر واعتبر النور المشترك
الواقع على الانوار لا بالتساوي مع ان نور الشمس يقتضي

ابصار الاعشى بخلاف سائر الافراد وكذلك الحرارة المشتركة
مع ان بعضها تقتضي استعداد الحيوة او استعداد تبدل الصورة
النوعية بخلاف سائر الحرارة وذلك لاختلافات ملزوماتها
النفس والحرارة بالماهية وايضا لو كان الوجود مساويا على ما ظنه
لكان المحتاج الى سبب يقتضي لعروضه هو الممكن اما الواجب فلا
يكون محتاجا لان عدم العروض لا يحتاج الى وجود سبب بل يكفي
فيه عدم سبب العروض على ان الحق ما ذكرناه اولا ومنها قوله
اتفق الحكماء على ان عقول البشر لا تدرك حقيقة الله
تعالى وعلى انها تدرك وجوده وكيف والوجود عندهم اولى
التصور فذلك يقتضي تغاير حقيقته ووجوده لان دليلهم
الذي عليه يعولون وبه يصولون قولهم انا نعقل ماهية
المثلث مع الشك في وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم
فههنا وجوده تعالى معلوم وحقيقته غير معلومة فوجوده مغاير
لحقيقته والا فما الفرق والجواب ان الحقيقة التي لا تدركها
العقول هو وجوده الخاص المخالف لسائر الوجودات بالحقيقة
التي هي المبدأ الاول للكل والوجود الذي تدركه هو الوجود
المطلق الذي هو كلي بالنسبة الى ذلك الوجود ولسائر الوجودات
وهو اولى التصور وادراك الامر لا يقتضي ادراك الملزوم
بالحقيقة والا لوجب ادراك الوجود ادراك جميع الوجو

ذاته الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون الوجود مدركا
يقتضي مغايرته حقيقته تعالى للوجود المطلق المدرك لا لوجوده
الخاص تعالى ومنها قوله لو لم يكن حقيقة الواجب الا مجرد الوجود
مع القيود السلبية التي لا مدخل لها في علية وجود الممكنات
فان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزءا منها لكان علة الممكنات
هو الوجود المساوي لوجود الممكنات والجواب ان حقيقة
الواجب ليست هي الوجود العام بل هي مجرد وجوده الخاص
المخالف لسائر الوجودات لقيامه بالذات ومنها قوله انهم
اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح
على سائر افرادها كما ذكروا في اثبات هيولى الافلاك وفي ابطال
مذهب ذي مقراطيس في الجسم الذي لا يتجزى وفي وجوب
كون الابعاد الجسمانية في مادة واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة
نوعية لا يجوز ان يختلف مقتضيا لها اعني العروض للماهية
واللاعروض والجواب ان الوجود ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة
النوعية تكون في الاشخاص على السواء ويقع عليها بالتواطي
والوجود ليس كذلك ثم انه اعترض على قول الشيخ في هذا الفصل
لو كانت الماهية مقتضية لوجودها لكانت متقدمة على
الوجود بالوجود لانه لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تأثيرها
وحينئذ يكون التالي في المتصلة المذكورة اعادة المقدم

بعبارة اخرى والجواب انا نعلم بالضرورة ان تأثير العلة مشروط
بتقدمها في الوجود والشيء لا يكون مشروطا بنفسه وايضا هب ان
التقدم هو التأثير لكن الماهية لا تتصور ان تؤثر الا اذا كانت
في الاعيان وحينئذ يكون كونها في الاعيان اعني وجودها
شرطا في صدور وجودها اعني كونها في الاعيان عنها هذا خلف
ثم قال وكما كانت الماهية قابلة للوجود مع انها غير متقدمة
بالوجود عليه كذلك تكون فاعلة له من غير تقدم بالوجود والجواب
ان كلامه هذا مبني على تصوره ان للماهية ثبوتا في الخارج دون
وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون الماهية
هو وجودها والماهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان
تكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا
وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان
العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة
الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبارا لعدمه فاذن اتصاف
الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان
الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود
آخر حتى يجتمعان اجتماع المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت
فكونها هو وجودها والحاصل ان الماهية انما تكون قابلة
للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة

لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط ثم قال وذكر
الشيخ في هذا الفصل ان الماهية تكون علة لصفتها وذلك
يقتضي كونها مؤثرة من غير اقترانها بالوجود لانها لو اقترنت
به لم تكن وحدها علة بل مع الوجود ولا يلزم من ذلك كونها
معدومة بل انما تكون مؤثرة من حيث هي هي لا من حيث هي
موجودة او معدومة والجواب ان عدم اعتبار الوجود مع الماهية
عند اقتضائها صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حالة
الاقتضاء فان انفكاكها عن الوجود وهي هي محال فضلا عن ان
تكون مؤثرة فاذن لا تتصور كونها مؤثرة في الوجود الذي لا
ينفك حالة التأثير عنه فهذا بيان فساد الرأي الذي لا
ينفك حالة التأثير عنه فهذا بيان فساد الرأي الذي ذهب
اليه هذا الفاضل وهذه المباحث وان كانت ممتدة الى الاطناب
فيه متعلقة بمتن الكتاب في هذا الموضع لكن لما طال كلام
هذا الرجل في هذه المسئلة التي هي اعظم المسائل الالهية شأنا
في هذا الكتاب وسائر كتبه كان التنبيه على مزال اقدامه
لئلا يغتر بها المبتدئين باقتفاء اثره **اشارة**
واجب الوجود المتعين اقول هذا الفصل يشتمل على تقرير
البرهان على توحيد واجب الوجود وتقريره ان واجب الوجود
ما لم يتعين لم يكن علة لغيره لان الشيء غير المتعين لا يوجد



٦٧٣

في الخارج ومما لا يوجد في الخارج يمتنع ان يكون موجدا لغيره
ثم ان تعينه اما ان يكون هو لكونه واجب الوجود او عرض
او لا يكون كذلك بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود اما القسم
الاول فيقتضي ان لا يكون واجب وجود غير ذلك المتعين
وهو المطلوب واليه اشار الشيخ بقوله ان كان تعينه ذلك
لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره واما القسم الثاني
فيقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان
معنى واجب الوجود حينئذ لا يخلو من ان يكون اما لازما
لتعينه او عارضا له او معروضا له او ملزوما له وهذه هي الا
قسام الاربعة المذكورة وكلها محال واشار الى هذا القسم اشار
بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول ثم
شرع في تفصيل الاقسام فبين ان القسم الاول وهو ان يكون
معنى واجب الوجود لازما لتعينه المعلول لغيره محال لان
التعين اما ان يكون هو الماهية او صفة للماهية وعلى التقديرين
يلزم من كون الوجود الواجب لازما له كون الوجود بسبب الماهية
او بسبب صفة لها اخرى وقد تقرر بطلان ذلك في
الفصل المتقدم وذلك معنى قوله لانه ان كان واجب الوجود
لازما لتعينه كان الوجود لازما لماهية غيره او صفة
وذلك محال واعلم انا بينا ان اللزوم لا يتحقق الا اذا

٦٧٣

الملزوم او جزء منه علة او معلولا مساويا للازم او الجزء منه
او كانا معلولي علة وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازما
للتعين لا يمكن ان يكون علة له والا فقد القسم الاول على
التقدير الاخير يكون معلولا وهو محال ثم بين ان القسم
الثاني وهو ان يكون الوجود الواجب عارضا لتعينه المعلول
لغيره اولى بان يكون محالا لان عروض ذلك الوجود للتعين
يقتضي الافتقار الى سبب يقتضي العروض والتعين معلول
ايضا لغيره فاذن تضاعف الافتقار الى الغير وذلك معنى قوله
وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة ثم اشار الى القسم
الثالث وهو ان يكون التعين المعلول للغير عارضا للوجود
الواجب بقوله وان كان ما تعين به عارضا لذلك وبين
ان هذا القسم ايضا محال لانه يقتضي كون واجب الوجود
المتعين معلولا لما يجعله متعينا بذلك التعين واليه اشار
بقوله فهو لعلة ثم اكد بيان استحالته بمعنى آخر وهو ان
التعين لا يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث
هو طبيعة عامة فاذن يكون عارضا له من حيث هو طبيعة خاصة
وحينئذ لا يخلو اما ان يكون تخصص تلك الطبيعة المعروضة
للتعين بعين ذلك التعين العارض لها او يكون بتعين
آخر خصصها اولا ثم عرض لها التعين الاول بعد تخصصها

وهذا في قوة ان القسم الاول ان التعين المعلول قد عرض
للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة قد تخصصت
بعين ذلك التعين المعلول وهو محال لانه يقتضي ان يكون الوجود
الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين واشار اليه بقوله
فان كان ذلك فما يتعين بماهيته واحدا فتلك العلة
علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده وهذا محال ولفظة
ذلك اشارة الى ما تعين به المذكور قبله وتقدير الكلام هكذا
فان كان ما تعين به الوجود الواجب وما تعين بماهيته
الخاصة المعروضة لذلك التعين واحدا فتلك العلة اي علة
التعين المذكور علة لخصوصية الوجود الواجب والقسم الثاني
ان يكون التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث
هو طبيعة خاصة بعد ان تخصصت بتعين آخر سابق وهو
محال لان الكلام في ذلك التعين كالكلام في التعين المعلول
المذكور اولا والى ذلك اشار بقوله وان كان عروضه بعد تعين
سابق فكلامنا في ذلك وبقي من الاقسام الاربعة قسم واحد
وهو ان يكون التعين المذكور لازما للوجود الواجب مع كونه
معلولا لغيره وهو ايضا محال لانه يقتضي كون واجب الوجود
واحدا معلولا للغير واليه اشار بقوله وباقي الاقسام محال
ولما بين استحالة الاقسام الاربعة باسرها بين استحالة

القسم الثاني المنقسم الى هذه الاربعة من القسمين الاولين
فتعين صحة القسم الاول منهما وهو كون واجب الوجود واحدا
وهو المطلوب والفاضل الشارح جعل قوله واجب الوجود المتعين
الى قوله فلا واجب وجود غيره احد الاقسام الاربعة وهو كون
التعين لازما لواجب الوجود وقوله وان لم يكن تعينه لذلك
بل لامر آخر فهو معلول قسما ثانيا منها وهو كون التعين عارضا
له واورد قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه هكذا
وان كان واجب الوجود لازما لتعينه وجعل ذلك الى قوله
او صفة بذلك محال قسما ثالثا وهو كون واجب الوجود لازما
للتعين وقوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة رابع
الاقسام وهو كونه عارضا للتعين فاكد معنى هذا ثم فساد
الاقسام الثلثة الاخيرة وبه صح القسم الاول وتم الدليل
ثم جعل قوله وان كان ما تعين به عارضا لذلك الى قوله فكان ممكنا
وذلك تكرارا للقسم الثاني مع مزيد بيان لبطلانه ولم يبق
هناك قسم يحمل عليه قوله وباقي الاقسام محال ولا اشتباه
في ان ما ذكرناه اشد انطباقا على متن كلامه والله اعلم بالصواب
والفاضل الشارح ذكر ايضا ان هذه الحجة مبنية على كون
كل واحد من وجوب الوجود والتعين امرا ثبوتيا حتى يصح
عليهما التلازم والتعارض ولو كان احدهما او كلاهما سلبيا

لما عرفت ذلك فسقط اصل الدليل ثم اطنب الكلام في الاحتجاج
على كونهما سلبيين بحجج عنادية وابطال اسنده الا ان اوردها
على اثباتهما كذلك والحق ان الوجوب والامكان والامتناع امور
اعتبارية عقلية حكمها في الثبوت والانتفاء واحد ولا
اشتغال بذلك ههنا ليس بنافع ولا ضار لان الشيخ لم يتكلم
في وجوب الوجود بل تكلم في واجب الوجود الذي لا يمكن ان يقال
انه سلبي واما التعين فلا شك في ان الطبيعة الواحدة
لا يمكن ان تتكثر بنفسها من حيث هي واحدة بل يجب اذا تكثرت
ان تتكثر بامر ينضاف اليها ويجيء بيان كيفية تكثرها
في الفصل الذي يلي هذا الفصل وقول الفاضل الشارح التعينات
لو كانت ثبوتية لاشتركت في كونها تعينا واختلفت بتعينات
فيها ليس بشيء لان تعينات الاشخاص من حيث تعلقها
بالمتعينات لا تشترك في شيء ومن حيث تشترك في شيء فليست
بتعينات وقوله انضمام التعين الى الطبيعة لما يحتاج الى كون تلك
الطبيعة متعينة بتعين آخر ليس بشيء لان الطبايع تتعين
بالفصول كالانواع المركبة من الاجناس والفصول وبانفسها
كالانواع البسيطة ثم هي من حيث كونها طبيعة تصلح لان تكون
عامة عقلية ولان تكون خاصة شخصية فكما بانضياف
معنى العموم اليها تصير عامة كذلك بانضياف التعينات اليها

تصير عامة كذلك بانضياف التعينات اليها تصير اشخاصا ولا
يحتاج الى تعين آخر ولو كان التعين بالفرض امرا سلبيا لما كان
الشيء مطلقا كما ظنه هذا الفاضل بل كان شيئا عدميا وامثال
هذه الاعدام تصلح لان تصير فصولا فضلا عن ان يكون عوارض
والكلام في تحقيق هذه الامور وامثالها تستدعي طولا لا يليق ان يورد
في اثناء ما لا يتعلق بها على طريق الحشو واما قوله الواجب يساوي
الممكنات في الوجود ويباينها بتعين فيتركب ماهيته فليس ايضا
بشيء لان الوجود الغير العارض لماهية يباين الوجود العارض لما
هيات باللاعروض الذي لا يلزمه من تقييد الوجود به تركيبه الا
في العبارة على ان الوجود ليس طبيعة نوعية تصير اشخاصا بتعينات
زايدة عليه كما ظنه **فايدة** اعلم من هذا ان الاشياء التي
لها حد نوعي واحد فانما تختلف بعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد
منها القوة القابلة لتأثير العلل وهي المادة لم يتعين الا كون
من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا واما اذا كان يمكن في طبيعة
نوعها ان يحمل على كثيرين فتعين كل واحد بعلة فلا يكون سوادان
ولا بياضان في نفس الامر اذا كان لا اختلاف بينهما في الموضوع
وما يجري مجراه قد تبين مما مر في الفصل المتقدم ان الطبيعة
الواحدة التي لها حد نوعي واحد اذا لم يكن تعينها لا لنوعيتها
كان تعدد اشخاصها بسبب علل مغايرة لها واذا لم يكن مع كل واحد



من الاشخاص قوة قابلة لتاثير تلك العلل لم يتعين ذلك الشخص
والقوة القابلة لتاثير العلل انما تكون للمادة او بسببها فاذن
ما لم تكن تلك الطبيعة مادية لم تتعدد بالاشخاص لما اذا كان
تعينها لا لذاتها لنوعيتها كان من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا
فلم يتعدد بالاشخاص واذا حصلت هذه الفائدة الكلية بما ذكره
بالعرض ننبه عليها وافاد الفاضل الشارح ان هذه الفائدة تشتمل
على حجة خاصة على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون نوعا له
اشخاص وبيان ان الحجة المذكورة في الفصل المتقدم هي ان التعين
اذا كان عارضا للمعنى المشترك افتقر الشخص المتعين الى علة
منفصلة كانت عامة شاملة للاجناس والانواع ثم اراد ان يبين
ههنا ان النوع المتكثر بالتعين العارض يجب ان يكون ماديا
فان اضيف الى ذلك ان واجب الوجود ليس بمادي انتج ان واجب
الوجود ليس نوعا تشترك فيه اشخاص واما اعتراضه بان علة تكثر
الاشياء المتماثلة لو كانت هي تكثر محالها لكانت المحال المتكثرة
المتماثلة محتاجة الى محال اخر وتسلسل والجواب عنه ان الشي
الذي لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج في ان يتكثر الى شي
يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر لذاته اعني
المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى محل اخر بل انما يحتاج الى
فاعل يكثره فقط واعلم ان هذا الحكم ليس على كل اشياء متماثلة

كيف اتفق فان المتماثلات بامر عارض انما تتكثر بماهياتها
ولا على كل اشياء متماثلة بامر ذاتي فان المتماثلات بالجنس
انما تتكثر بفصولها بل هو خاص بمتماثلات نوعية محصلة
من شانها ان توجد في الخارج غير مختلفة الا بالعوارض ولما
لم يكن الوجود كذلك فقد سقط النقض الذي اورده الفاضل
الشارح بان الوجود يتكثر في الواجب والممكن من غير مادة

تذنيب قد حصل من هذا ان واجب الوجود واجب
تعين ذاته وان واجب الوجود لا يقال على كثرة اصلا وهذه نتيجة
لما مضى وافاد بقوله يجب تعين ذاته ان التعين ليس زائدا
على ذاته فان التعين انما يكون زائدا عند كون الذات معلولة
على كثرة

اشارة لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين
او اشياء تجتمع لوجب بها وكان الواحد منها او كل واحد منها
قبل واجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم
في المعنى ولا في الكم يريد نفي التركب والانقسام عن واجب الوجود
على وجه كلي وسيفصل ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل والمركب
قد يكون عن اجزاء قبل تقدم المركب كالعناصر للمركبات فقد يكون
عن جزء اصل يتقدم المركب كخشبة السرير وجزء اخر يلحقه
فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء الاول
حتى يتقدمها على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية

كما للمتصل الى اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كما للجسم
الى الهيولى والصورة وقد يكون بحسب الماهية كما للنوع الى الجنس
والفصل وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات
الشيء او المنقسم اما يجب بما هو جزء له فيما هو به فان الجزء
ليس هو بالكل وتقرير ما في الكتاب ان ذات واجب الوجود لو
التأم من شيئين او اشياء ليس ولا واحد منها بواجب الوجود لم
حصل منها واجب الوجود كالمركب من العناصر البسيطة او كان
واجب الوجود ذا ماهية اخرى غير الوجود الواجب تلك اتصفت
الماهية بوجوب الوجود فصارت واجبة الوجود كالانسان
المتصف بالوحدة الصائر بذلك واحدا كان الواحد من اجزائه
يعني الماهية المذكورة او كل واحد منها كالشيئين او الاشياء
المذكورة قبل واجب الوجود ومقوما له هذا خلف فواجب الوجود
لا ينقسم في المعنى الى ماهية ووجوب وجود مثلا ولا في الكم
الى اجزاء متشابهة قال الفاضل الشارح الجسم المركب من
الهيولى والصورة لا يتقدم احد جزئيه وهو الهيولى لان الهيولى
شيء بالقوة ومتى حصلت بالفعل فهي الجسم ولذلك قال
الشيخ ولكان الواحد من الاجزاء او كل واحد منها متقدما
اقول الهيولى في الكائنات الفاسدات تتقدم بالزمان على
الجسم فضلا عن الذات فكذلك الجزء على ما هو كالصورة اولى

وقد ان قيل لعل الماهية المركبة وان كانت ممكنة للافتقار
الى اجزائها لكنها واجبة للاستغناء عن السبب الخارجي وذلك
بان يكون اجزاؤها واجبة اجبنا بان الواجب من اجزاء ذلك
المركب يمتنع ان يكون الا واحدا لما مر والباقي يكون معلولا له
وذلك الجزء يكون غير مركب قال وظهر من ذلك ان هذه المسئلة
مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها والحق
المطلوب ههنا كون المركب ممكنا في ذاته وهو ليس بمتعلق بمسئلة
التوحيد والقول بانه مبني عليه لا يخلو من تعسف تا فهم ذلك ظاهر قبل

اشارة كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا
فالوجود غير مقوم له في ماهيته ولا يجوز ان يكون لازما لذاته
على ما بان فبقي ان يكون من غيره الداخل في مفهوم ذات الشيء
اما جزء ماهيته بالقياس الى ماهيته واما تمام ماهيته
بالقياس الى اشخاصها على ما اعتبرناه في المنطق وكل ما ليس كذلك
في مفهوم ذات الشيء فليس بمقوم له في ماهيته بل عارض
خارج وكل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته بان يكون جزء
ماهيته او تمام ماهيته فالوجود غير مقوم له في ماهيته
بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته على ما بان في
قولنا الوجود لا يكون بسبب الماهية فاذن وجوده من غيره
والمقصود ان الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود لا

في نفي الكثرة عن ذاته تعالى بحسب الماهية والوجود



المشترك الذي لا يوجد إلا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو
المبداء الاول لجميع الموجودات واذ ليس له جزء فهو غني عن ما هو
المراد من قولهم ماهيته هي انيته **تنبيه** كل ما يتعلق الو
جود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته الجسم المحسوس هو ما له
النوعية ومتعلق الوجود به ينقسم الى ما يتعلق وجوده به فقط
وهو معلولاته اعني كمالاته الثانية والى ما يتعلق وجوده به
وبغيره وهو سائر الاعراض الجسمانية والاول يجب بالجسم
فقط والثاني يجب به وبغيره لكن يصدق عليه ان يقال
يجب به لانه لا ينافي قولنا ويجب ايضا بغيره والمقصود ان الا
الجسمانية كلها ممكنة بذاتها واجبة بغيرها قوله وكل
محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية الى هيولى
وصورة والمقصود بيان ان كل جسم ممكن وكبرى القياس قوله
فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم فيما سبق قوله ايضا
فكل جسم محسوس فتجد جسما آخر من نوعه او من غير نوعه الا
باعتبار جسميته فهذا برهان آخر على ان كل جسم ممكن وبيانه
ان كل جسم نوعي فتجد جسما آخر من نوعه ان كان ذلك الجسم
عنصريا او من جنسه من غير نوعه ان كان فلكيا فهو غير مخصص هذا اذا
اخذت الجسم جنسا اما اذا اخذته نوعا محصلا على ما مر الا
شارة اليه فتجد لكل جسم على الاطلاق جسما آخر من نوعه

لفظة الا من قوله الا باعتبار جسميته ناقض لمعنى النفي في قوله
او من غير نوعه وتقدير الكلام ان كل جسم نوعي فتجد جسما
آخر من نوعه ذلك او من نوعه باعتبار جسميته وهذه القضية
صغرى البرهان وكبراه ما مر وهي ان كل ما تجده مشاركا له من نوعه
فهو معلول قوله فكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول وهو
الحاصل من الفصل وتبين منه ان الواجب ليس بجسم ولا متعلق به
اشارة واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ما
هية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان
الوجود واما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزء من ماهية شيء
اعني الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو
طار عليها فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في معنى
جنسي ولا نوعي فلا يحتاج اذن الى ان ينفصل عنه بمعنى فصلي
او عرضي بل هو منفصل بذاته فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل
يريد نفي التركيب الماهية عن الواجب فبين اولا انه لا يشارك
شيئا في ماهيته لان ماهية ما سواه ليس الوجود بل انما تقتضي
امكان الوجود فقط وحقيقة الواجب هي الوجود الواجب
احترز ان ينقض حكمه هذا بالوجود فقال ان الواجب من حيث
هو موجود واجب يشارك الموجود الممكن في الوجود فقال واما
فليس بماهية شيء ولا جزء من ماهية شيء بل هو طار على الاشياء



كلها وذلك لان وجود الاشياء هو كونها في الخارج فهو امر خارجي
لها من حيث هي معقولة فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء
في امر ذاتي التي لها ماهية غير الوجود جنسا كان او نوعا فلا يحتاج
الى ان ينفصل عن الاشياء بمعنى فصلي ولا عرضي بل هو منفصل بذاته
لان الانفصال بعد الاشتراك في امر ذاتي يكون اما بالفصول او
بالاعراض واما مع عدم الاشتراك فلا يكون الا بالذات واكثر اعتراضات
الفاضل الشارح على ذلك متعلقة بما مر ذكره فلا تتجه لا يرادها
ولا اشتغال بحلها وقوله ان الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء انفصال
وجود الواجب عن سائر الموجودات بامر سلبي فان الوجود و شرط
امر مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب
فالجواب ان شرط العدم امر زائد في الاعتبار فقط والشيخ ينفي
الاعتبارات عن الواجب والشيء لا يصير باعتبار عدم شيء له مركبا
وايضا الشيء المتحقق في الخارج بذاته لا يحتاج في انفصاله عما
لا يتحقق في الخارج بذاته الى شيء غير ذاته انما يحتاج الى ذلك
في انفصاله عن متحقق آخر مثله قوله ثالثا ليس لها حد اذ ليس لها
جنس ولا فصل قال الفاضل الشارح هذا مبني على ان الحد يحصل
من الجنس والفصل وقد بينا فيه في المنطق والجواب
عنه ان المقصود هاهنا انما كان نفي التركيب بحسب الماهية عن واجب
الوجود فنفي الحد مقتضي لذلك عنه وان كان المقصود هو

نفي التعريف الحدي فالجواب انك نقلت في المنطق عن الشيخ
انه قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد توجد لها
حدود غير مركبة من الاجناس والفصول وبعض البسائط توجد
لها لوازم يوصل الذهن تصورها الى حاق الملزومات وبعضها
لا يقصر عن التعريف بالحدود فهذا ما ذكرته في المنطق ولم تعترض
عليه شيئا وواجب الوجود اذ ليس بمركب فلا حد له واذ هو منفصل
الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل تصوره العقل الى حقيقته
بل لا وصول للعقول الى حقيقته فاذن لا تعريف له يقوم مقام
الحد **وهم وتنبيه** ربما ظن ان معنى الموجود في
موضوع يعم الاول وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا
خطأ لان الموجود في موضوع الذي هو كالرسم للجوهر ليس يعني
به الموجود بالفعل وجودا لا في موضوع حتى يكون من عرفه
ربما هو في نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل اصلا فضلا
عن كيفية ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم وتركه
من الجواهر النوعية عند القوة كما يترك في الجسم هو انه ماهية
وحقيقة انما كون وجودها لا في موضوع وهذا الحمل يكون
على زيد وعمرو لذاتيهما لا لعلة واما كونه موجودا بالفعل الذي
هو جزء من كونه موجودا بالفعل لا في موضوع فقد يكون له بعلة
فكيف المركب منه ومن معنى زائد فالذي يمكن ان يحمل على ما

كالجنس ليس يصلح حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس ذا ماهية
هيئة يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره
واعلم ان الممكن الموجود بالفعل مقولا على المقولات المشهورة
كالجنس لم يضر باضافة معنى سلبي اليه جنسا للشيء فان الموجود
لما لم يكن من مقومات الماهية بل من لوازمها لم يصر بان يكون
لا في موضوع جزءا من المقوم فيصير مقوما والا لصار باضافة
المعنى الايجابي اليه جنسا للاعراض التي هي موجودة في موضوع
هذا سؤال يرد على قوله الواجب لا جنس له وجواب عنه بالتنبيه
على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهرة **تنبيه**
الضد يقال عند الجمهور على مساو في القوة ممانع وكل ما سوى
الاول معلول والمعلول لا يساوي المبدأ الواجب فلا ضد له
من هذا الوجه ويقال عند الخاص لمشارك في الموضوع معاقب
غير مجامع اذا كان في غاية البعد طباعا والاول لا يتعلق ذاته
بشيء فضلا عن الموضوع فالاول لا ضد له بوجه وهو غني
عن الشرح **تنبيه** الاول لا ضد له ولا ند له ولا جنس
له ولا فصل له فلا حد له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان
العقلي البتة المثل والنظير والباقي ظاهر **اشارة** الاول
معقول الذات قائمها فهو قيوم بريء عن العلائق والعهد
والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم ان ما هذا

حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته يريد اثبات العلم لواجب
الوجود فقال الاول معقول الذات لانه غير مادي قائم بذاته
لانه غير متعلق الوجود بالغير فهو قيوم وقد مر تفسير القيوم
بريء عن العلائق اي عن جميع انحاء التعلق بالغير وعن العهد
اي عن انواع عدم الاحكام والضعف والتدارك مما يجري
ذلك يقال في الامر عهدة اي لم يحكم بعد وفي عقل فلان
عهدة اي ضعف وعهدته على فلان اي ما ادرك فيه من
درك فاصلاحه عليه وعن المواد اي الهيولى الاولى وما
بعدها من المواد الوجودية وعن المواد العقلية كالماهيات
وعن غيرها مما يجعل الذات بحال زائدة اي عن التشخصات
والعوارض التي يصير المعقول بها محسوسا او مخيلا او موهوما
والباقي ظاهر وقد اطاله على ما بين في النمط الثالث **تنبيه**
تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبراءته
عن الصفات الى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار
من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا
اوثق واشرف اي اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود
من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده
الوجود والى مثل هذا اشير في الكتاب الالهي سنريهم آياتنا
في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق الآية اقول



إنّ هذا حكم لقوم ثم يقول أولم يكف بربك أنه على كل شيء
شهيد أقول إن هذا حكم للصدّيقين الذين يستشهدون
به لا عليه المتكلمون يستدلون بحدوث الأجسام والأعراض
على وجود الخالق وبالنظر في أحوال الخليقة على صفاته واحدة
فواحدة والحكماء الطبيعيون أيضا يستدلون بوجود الحركة على محرك
وبامتناع اتصال المحركات لا إلى نهاية على وجود محرك أول غير
متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدأ أول وأما الإ
لهيون فيستدلون بالنظر في الوجود وأنه واجب أو ممكن على إثبات
واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والإمكان على صفاته ثم يستدلون
بصفاته على كيفية صدور أفعاله عنه واحدا بعد واحد فذكر
الشيخ ترجيح هذه الطريقة الأولى بأنها أوثق وأشرف وذلك
لأن أولى البراهين بإعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة
على المعلول وأما عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة
فربما لا يعطي اليقين وهو إذا كان للمطلوب علة لم تعرف بها كما
تبين في علم البرهان ثم جعل المرتبتين المذكورتين في قوله تعالى
سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم الآية أعني مرتبة الاستدلال
بآيات الآفاق والأنفس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد
بالحق على كل شيء بإزاء الطريقتين ولما كان طريقته أصدق
الوجهين وسمّاهم بالصدّيقين فإن الصدّيق ملازم الصدق

النمط الخامس في الصنع والإبداع

يريد بالصنع إيجاد شيء
مسبوق بالعدم على ما فسره في الفصل الأول من هذا النمط وبالإبداع
ما يقابله وهو إيجاد شيء غير مسبوق بالعدم على ما سنبينه فيما بعد
وهم إنه قد سبق إلى الأوهام العامية أن تعلق الشيء الذي
يسمونه مفعولا بالشيء الذي يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذي
يسمي به العامة المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة
أن ذلك أوجد وصنع وفعل وهذا أوجد وصنع وفعل وكل ذلك
يرجع إلى أنه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعدما لم يكن
وقد يقولون إنه إذا أوجد فقد زالت الحاجة إلى الفاعل حتى إنه
لو فقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجودا كما يشاهدونه
من فقدان البنّاء وقيام البناء وحتى أن كثيرا منهم لا يتحاشى
أن يقول لو جاز على الباري العدم لما ضرّ عدمه وجود العالم لأن
العالم عنده إنما احتاج إلى الباري في أن أوجده أي أخرجه من العدم
إلى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فإذ قد فعل وحصل له الوجود عن
العدم فكيف يخرج بعد ذلك إلى الوجود عن العدم حتى يحتاج إلى
الفاعل وقالوا لو كان يفتقر إلى الباري من حيث هو موجود لكان
كل موجود مفتقرا إلى موجد آخر وإلى آخر والباري أيضا وكذلك إلى
غير النهاية ونحن نوضح الحال في كيفية ذلك وفيما يجب أن يعتقد
في هذا الجمهور يظنون أن احتياج الشيء المفعول إلى الفاعل إنما





اختياري او غيره او بالطبع او تولدا او غير ذلك او بشيء من مقا
بلات هذه قلنا ملتفت الآن الى ذلك على ان الحق ان هذه
امور زايدة على كون الشيء مفعولا والذي يقابله ويكون
فانا نقول له فاعل والدليل على هذه المساواة انه لو فعل فاعل
فعلا بآلة او بحركة او بقصد او بطبع لم يكن اورد شيئا ينقض
كون الفعل فعلا او يتضمن تكريرا في المفهوم اما النقض فمثلا
لو كان مفهوم الفعل يمنع عن ان يكون بالطبع واما التكرير
فمثلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار فاذا قال فعل
بالاختيار كان كانه قال انسان حيوان معناه انا نعبر ههنا
عن معنى المحدث بالمفعول سواء كان احدهما مقولا على الآخر
مساويا حتى يكون كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او اعم
حتى يكون كل محدث مفعولا ولا ينعكس او اخص حتى يكون كل
مفعول محدثا ولا ينعكس ثم اشتغل ببيان كيفية التفاوت
بين المعنيين وذكر ان المفعول انما يكون اخص من المحدث
اذا كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص مساويا للمعنى المفعول
واشار الى الزيادات فذكر اولا التحرك فان المحدث قد يكون
حدوثه بتحرك من الفاعل وقد لا يكون ثم المباشرة والآلة و المحرك
بالمباشرة يقابله المحدث بآلة من وجه وهو ظاهر وبما
المحدث بالتولد من وجه وذلك لان بعض المتكلمين يقولون الحدوث

الحركة عن الجسم مثلا حدوث بالتولد لان الجسم يحدث
اولا اعتمادا ثم يتولد من ذلك الاعتماد الحركة ويقولون
حدوث الاعتماد عنه حدوث بالمباشرة ثم ذكر الاختيار و
الطبع وهما متقابلان من وجه والحدوث بهما ظاهر و
المقصود بيان ان المفعول لو كان مثلا مساويا للمحدث بالا
ختيار او بالتولد لكان اخص من المحدث المطلق وانما ذكر
ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل على كل احداث يكون
على كل احداث يكون بارادة فاعله وهو اخص من الاحداث المطلق
والحكماء يطلقونه على معنى يعم الاحداث والابداع فاستعمله
الشيخ ههنا على انه مساو للاحداث واستعمل المحدث على انه مساو
للمفعول والذي يقابله يعني المحرك على انه مساو للفاعل و اشار
مع ذلك الى ان المتكلم ليس في هذا التخصيص مصيب وان كان
هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست بداخلة في مفهوم
الفعل واستدل عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض
تلك الزيادات لكان انضمام مقابل ذلك البعض اليه اللفظ
مقتضيا للتناقض او كان انضمام غير ذلك البعض اليه مقتضيا
للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح
هذا البحث لغوي صرف والمتكلمون يلتزمون كون احدهما
تكريرا وكون الثاني تناقضا ويصرحون به فلا معنى لالزام



ذلك عليهم قال والانصاف ان الحق معهم لان اهل اللغة
لا يسمون النار فاعلة للاحراق ولا الماء فاعلا للتبريد والمرجع
في امثال هذه المباحث الى الادباء واذا كان الامر كذلك
صح ما قلنا انه ليس هذا البحث خاصا بلغة دون لغة
ولذلك لم يقتصر الشيخ على احد الفاظ الفعل والصنع والايجاد
مع اختلاف دلالتها في اللغة العربية بل اوردها جميعا تنبيها
على ان المقصود هو المعنى المشترك بينها ولما كان الفعل منها
كانه ادل على ذلك المعنى مجردا والايجاد والصنع كانهما اشمل
لاعتبار شيء آخر فوضع الفعل بازاء ذلك المعنى دونهما
وانما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم ان نصوص التنزيل
واهل اللغة بان الله فاعل يطابق قولهم انه تعالى فاعل بارادة
لان الفاعل في اللغة هو الفاعل بالارادة فرد الشيخ ذلك عليهم
باستشهاد العرف ولو انهم قالوا نحن نصطلح على تخصيص العرف
لم يكن للشيخ عليهم سبيل وقول هذا الفاضل ان الحق معهم من
جهة اللغة لان اهل اللغة لا يقولون للنار فاعل للاحراق
ولا للماء فاعل للبرودة ليس بشيء والدليل عليه ما جاء في كلام
توقوا اول البرد وتلقوا آخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل با
شجاركم وقول الشاعر وعيناه قال الله كونا فكانتا فعولان
بالالباب ما يفعل الخمر وامثال ذلك فانها اكثر من ان تحصى

وبالجملة اذا جاز من حيث اللغة ان يقال فعل البرد والحر فما
المانع من ان يقال فعل عن ارادة فان ادعى احد انه مجاز فعليه
الدليل مع ان دعوى المجاز يقتضي تسليم صحة الاستعمال لذلك
يدل على خلو الكلام عما تشاقون على ان اهل اللغة فسروا الفعل
باحداث شيء ما فقط وهذا يدل على ما ذهبنا اليه قوله
فاذا كان مفهوم الفعل هذا او كان بعض مفهوم الفعل فليس
يصير ذلك في فرضنا في مفهوم الفعل بوجود وعدم وكون
ذلك الوجود بعد العدم كانه صفة لذلك الوجود محمولة عليه فاما
العدم فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول واما كون هذا الوجود
موصوفا بانه بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا جعل جاعل اذ هذا
الوجود لمثل هذا الجائز العدم لا يمكن ان يكون الا بعد العدم
فيبقى ان يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما بوجود ما ليس
بواجب الوجود واما وجوده يجب ان يسبق وجوده العدم
ذكر انه اصطلح هاهنا ان معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم
عن سبب ما سواء كان هذا المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلح
عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب اليه المتكلمون فان هذا
الخلاف لا يضر في مقصوده ثم شرع في تحليل ذلك المعنى وذكر انه
يشتمل على ثلثة اشياء وجود وعدم وكون الوجود بعد العدم
ثم بين ان العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لا شيء وان كون الوجود

لقدم العدم الخلهم ليس بتعلقهما الا صفة واجبة لمثل هذا
الوجود فان كثيرا من الممكنات تلحقها اوصاف تجب بماهيتها
في الذهن انها لا لشيء آخر فيجوز ان يكون المتعلق بالفاعل هو
الوجود وليس هو الوجود العام فان وجود الواجب لا يتعلق با
لفاعل فاذن هو اما وجود شيء ليس بواجب واما وجود شيء
مسبوق بالعدم والاول اعم من الثاني وستبين في الفصل التالي
لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل اولا انما هو وقد ذكر الفاضل
الشارح ان البحث ههنا يجب اما لتعيين الشيء المحتاج الى الفاعل
او لتعيين سبب الاحتياج وكلام الشيخ محمول عليهما الا ان حمله على
الاول اولى فان سبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند
المتكلمين هو الحدوث وهو باطل لان الحدوث كيفية للوجود
متاخرة عنه وهو متاخر عن الايجاد المتاخر عن الاحتياج
الى الفاعل المتاخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة للا
حتياج لتاخر عن نفسه بعدة المراتب اقول هذه فائدة اما
لكنها غير متعلقة بالمتن **تكملة واشارة** فالا
عتبار الاول في الامرين يتعلق فنقول ان مفهوم كونه غير واجب
الوجود بذاته بل بغيره لا يمنع ان يكون على احد قسمين احدهما
واجب الوجود بغيره دائما والثاني واجب الوجود بغيره وقتا
ما فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره وسلب عنهما واجب

بذاته من حيث المفهوم او يمنع شيء من خارج واما مسبوق
العدم فليس له الا وجه واحد فهو في مفهومه اخص من مفهوم
الاول والمفهومان جميعا يحمل عليهما التعلق بالغير واذا كان
معنيان احدهما اعم من الآخر ويحمل على مفهوميهما معنى فان ذلك
المعنى للاعم بذاته اولا وللاخص بعده وان ذلك المعنى لا
يلحق الاخص الا وقد يلحق الاعم من غير عكس حتى لو كان ههنا
ان لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره ويمكن له في حد
نفسه لم يكن هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو بسبب الوجه
الآخر ولان هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات ليس في حال
الحدوث فقط هذا التعلق كائن دائما وكذلك لو كان لكونه
مسبوق العدم فليس هذا الوجود انما يتعلق حالما يكون بعد العدم
فقط حتى يستغني بعد ذلك عن ذات الفاعل يريد ان يبين ان
الوجود المتعلق بالغير المذكور في الفصل المتقدم انما هو لكونه ممكنا
لذاته واجبا بغيره يتعلق بالغير لا لكونه محدثا مسبوقا بالعدم فان
بذلك يتبين فساد ما ذهب اليه الجمهور فذكر اولا ان الاول
من هذين المعنيين اعم من الثاني وذلك لان الممكن الوجود
وهو الواجب بغيره يمكن ان ينقسم الى غير مسبوق بالعدم وهو الوا
جب بغيره دائما والى مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره وقتا
فاذن الواجب بغيره يشمل هذين القسمين من حيث المفهوم

يمنع شيء من خارج المفهوم فالواجب بالغير اعم من المسبوق
بالعدم من حيث المفهوم وقد يحمل عليهما معا التعلق بالغير
وهذه قضية جعلها صغرى قياس وكبراه ان كل معنيين احدهما
اعم من الآخر يحمل عليهما معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون للاعم
اولا وبالذات وللاخص بعده وبسببه وبيان ذلك ان
ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد يلحق الاعم ويمكن ان يلحق
الاعم من غير ان يلحق الاخص فاذن لو كان لحوقه الاخص بذاته
لما كان لاحقا لغير الاخص ولما ثبت ذلك فانتج القياس المذكور
ان التعلق بالغير للواجب بعينه اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم
ثانيا وبسببه يعني بسبب الوجوب بالغير ثم اكد ذلك بان التعلق
ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقا بالعدم وذلك لانه
لو جاز ان لا يكون في حال حدوثه واجبا بالغير بل كان واجبا لذاته
مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق بالغير فقد بان اذن
ان هذا التعلق هو بسبب الوجوب الاحتياجي بسبب كونه واجبا
بالغير واذا ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق
بالغير دائما لا في حال الحدوث فقط بل في جميع اوقات وجوده
فثبت ان هذا التعلق للمعلول دائما كان في تحقيق ما ظنه
الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو كان ايضا كون المعلول مسبوقا
بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة

حاصلة للمعلول المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست
خاصة بحالة الحدوث فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا
عن فاعله هذا تقرير ما في الكتاب واعترض الفاضل الشارح
على الشيخ فقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه
حاجة وذلك انه اطنب في الفصل السالف في ان المفتقر
الى الفاعل هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف
فيه ولم يتكلم في ان علة الحاجة هي الحدوث ام لا والدائم
هل يفتقر الى مؤثر ام لا وهذا هو محل الخلاف ومعنى قوله
الواجب بالغير ينقسم الى الدائم والى غير الدائم ليس الا ان الدائم
يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر والنزاع لم يقع الا فيه
وهو مصادرة على المطلوب اقول اما قوله لا حاجة الى بيان
ان وجود الحادث مفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف فيه فليس
بصحيح لان منشأ الخلاف هو ان المفعول في اي شيء
يتعلق بفاعله فذهب الحكماء الى انه يتعلق به في وجوده
سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث وذهب الجمهور
الى انه يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم
في صدر النمط واعترف به هذا الفاضل وكان من الواجب
ان يحقق الحق في ذلك محقق في الفصل السالف انه
يتعلق به في وجوده ثم انه احتاج الى بيان ان سبب تعلق هذا



الوجود بالفاعل لما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف
اتفق ليظهر من ذلك ان التعلق حاصل في جميع اوقات
هذا الوجود او في وقت حدوثه فقط فان مطلوبه يتم بذلك
بيّنته في هذا الفصل ولذلك سمّاه بالتكملة ولما ظهر ان
سبب التعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب بالغير سواء كان
دائما او غير دائم متعلق بالغير في وجوده ما دام موجودا وهذا
مطلوب الشيخ اما البحث عن علة الحاجة اهو الامكان ام هو الحدوث
فليس بمفيد في هذا الموضع لان علة الحاجة لو كان هو الحدوث
وكان المحدث محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ
ههنا نزاع كما صرح به في آخر الفصل فلو كان هو الامكان
وكان الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل لم يكن بنافع
له فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث واما قوله انه لم يبين
ان الدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا فليس بشيء ايضا لانه بيّن ان
الواجب بالغير لا ينافي الدائم وان علة التعلق بالغير هو الوجوب
بالغير فالدائم ان كان واجبا بغيره كان مفتقرا والا فلا وهذا
القدر كاف بحسب غرضه ههنا ثم اقول والتحقيق ان الخلاف
ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي لان المتكلمين جوزوا ان
يكون العالم على تقدير كونه ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم
نفوا القول بالعلة والمعلول لا لهذا الدليل بل بما ذكرناه

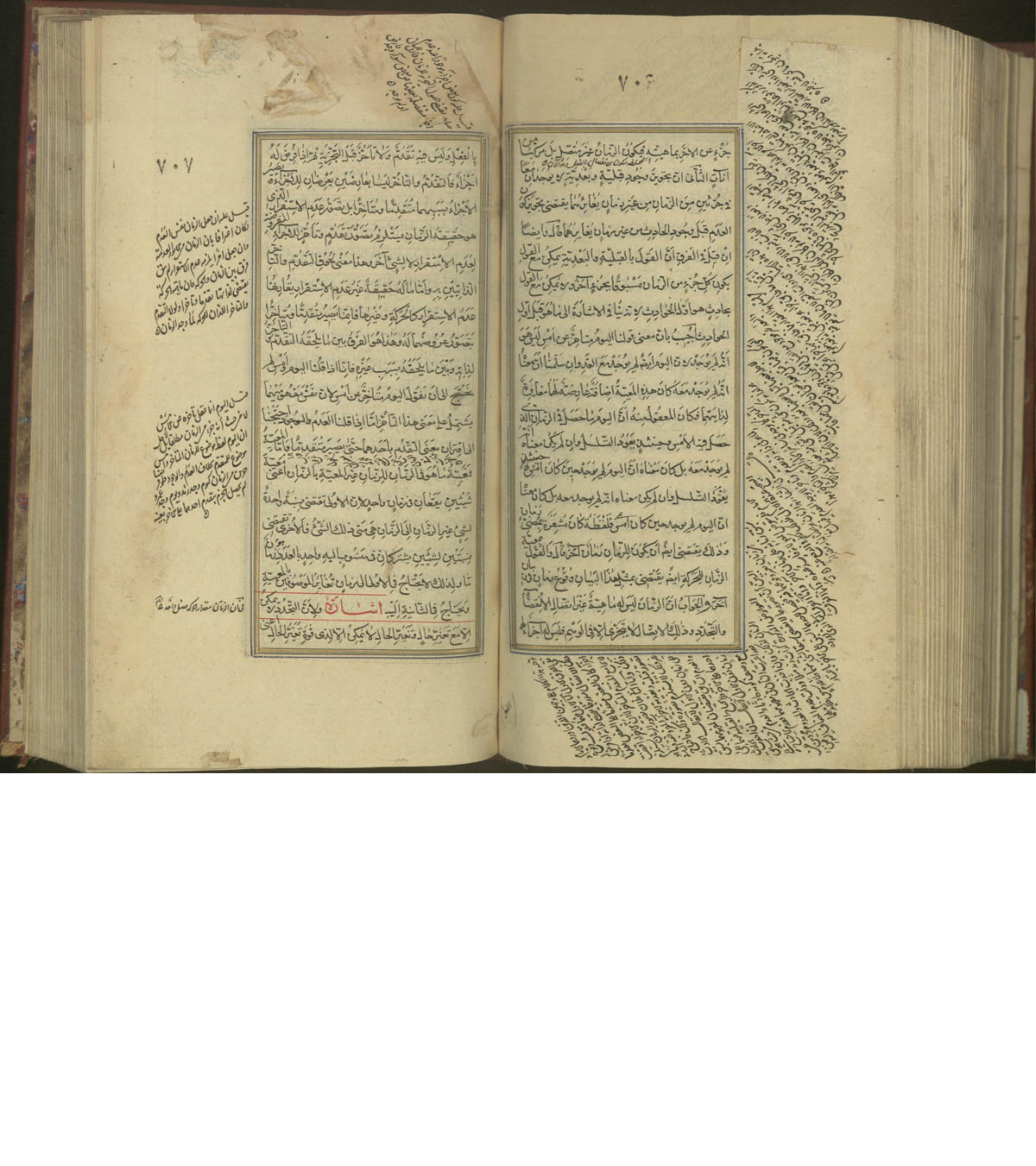
كون المؤثر في وجود العالم قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا
على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فاذن حصل
الاتفاق على كون الشيء ازليا ينافي افتقاره الى القادر المختار
ولا ينافي افتقاره الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك
ظهر انه لا خلاف في هذه المسألة اقول هذا صحيح من غير
الحكماء وذلك لان المتكلمين باسرهم صرحوا في كتبهم بانه
لا دليل على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا
عن ان يكون فاعله مختارا ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه
محتاج الى محدث وان محدثه يجب ان يكون مختارا لانه
لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه اولا فظهر
انهم لما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار
على الحدوث واما القول بنفي العلة والمعلول فليس بمتفق عليه
عندهم لان مثبتي الاحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحا
وايضا اصحاب هذا الفاضل الشارح اعني الاشاعرة يثبتون
مع المبدأ الاول قدماء ثمانية سموها صفات للمبدأ الاول
ثم بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسعة وبين ان يجعلوها
معلولات لذات واجبة هي علتها وهذا شيء ان احترزوا عن
التصريح به لفظا فلا محيص لهم عن ذلك معنى فظهر انهم
متفقين على القول بنفي العلة والمعلول مع اتفاقهم على القول

بالحدوث وأما الفلاسفة فلم يذهبوا إلى أن الأزلي يستحيل
أن يصدر إلا عن فاعل أزلي تام في الفاعلية وأن الفاعل الأزلي
التام في الفاعلية يستحيل أن يكون فعله غير أزلي ولما كان العالم
عندهم مخلوقًا أزليًّا أسندوه إلى فاعل أزلي تام في الفاعلية
حكموا بكون العالم الذي هو فعله أزليًّا وذلك في علومهم الإلهية
ولم يذهبوا أيضًا إلى أنه ليس بقادر مختار بل ذهبوا إلى أن قدرته
واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وأن فاعليته ليست كفاعلية المختارين من
الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية
على ما سيجيء بيانه **تنبيه** الحادث بعد ما لم يكن له قبل
لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد التي هي على الاثنين التي قد يكون بها ما
هو قبل وما هو بعده معًا في حصول الوجود بل قبلية قبل لا
يثبت مع البعد مثل هذا ففيه أيضًا تجدد بعدية بعد قبلية
باطلة وليس تلك القبلية هي نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا
وأما الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد فهو شيء آخر لا يزال يتجدد
ويتصرم على الاتصال وقد علمت أن مثل هذا الاتصال الذي يوازي
الحركات في المقادير لم يتألف من غير منقسمات فتبين أن كل
حادث فهو مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المتقدم
أعني الزمان إلا أنه لم يتعرض لتسميته وهذا الموضع بيانه
أن الحادث بعد ما لم يكن بعديته هذه مضافة إلى قبلية

قد زالت فله قبل لا يجتمع البعد لا كقبلية الواحد على الاثنين
وأمثالها التي يوجد القبل والبعد منها معًا بل قبل تزول قبليته
عند تجدد البعدية وليست هذه القبلية هي نفس العدم لأن العدم
كما كان قبل فقد يصح أن يكون بعد ولا نفس الفاعل لأنه قد يكون
قبل ومع وبعد فإذن هناك شيء آخر يتجدد ويتصرم فهو غير قار
الذات وهو متصل في ذاته إذ من الجائز أن يفرض متحرك ما يقطع مسافة
يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء
حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث
قبليات وبعديات منصرمة ومتجددة مطابقة لأجزاء
المسافة والحركة فظهر أن هذه القبليات والبعديات متصلة
اتصال المسافة والحركة وقد تبين في النمط الأول أن مثل هذا
المتصل لا يتألف من أجزاء لا تتجزى فإذن ثبت أن كل حادث
مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو المطلوب
هذا ما في الكتاب واعلم أن الزمان ظاهر الإنية خفي الماهية
والشيخ قد نبه على إنيته في هذا الفصل وسيشير في الفصل الذي
يليه إلى ماهيته ولذلك وسم أحد الفصلين بالتنبيه والآخر
بالإشارة وهذه المباحث تتعلق بالطبيعيات وإنما أوردها
ههنا لاحتياجه إليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب
واعلم أنه إنما نبه ههنا على وجود الزمان قبل كل حادث بوجود القبلية

والبعدية الخاصتين به فانه الشيء الذي يلحقه لذاته القبلية
اللتان لا توجدان معاً وذلك لان الشيء قد يكون قبل شيء
آخر قبلية بهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان
ذلك الآخر فالقبلية للشيئين بسبب الزمان واما للزمان فليس
بسبب شيء آخر بل ذاته المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين
المعنيين بها لا لشيء آخر فاذن ثبوت هذين المعنيين يدل
على وجود الزمان ولا يصح تعريف الزمان بهما لان تصورهما
لا يمكن الا مع تصور الزمان وتمييزهما عن سائر اقسام القبلية
والبعدية بانهما اللتان لا توجدان معاً ايضاً ليس بتمييز حقيقي
لان المع يجري مجراهما في معانيهما المختلفة لكن لما كان الزمان معروفاً
الآتية لم يلتفت الى ذلك والقبلية والبعدية اللتان تختصان بالزمان
اضافيتان الا في العقول لان الجزئين من الزمان يلحقهما القبلية
والبعدية لا يوجدان معاً فكيف توجد الاضافة اللاحقة بهما
لكن ثبوتهما في العقل الشيء يدل على وجود معروضيهما الذي هو الزمان
مع ذلك الشيء ولذلك استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم على
وجود زمان يقارنه واذا تقرر هذه المعاني فقد اندفع اعتراض
الفاضل الشارح بان هذه القبليات لو كانت موجودة في الخارج
لكانت القبلية الواحدة قبل موجود آخر بقبلية اخرى ويتسلسل
وذلك لان الزمان هو الموجود في الخارج الذي يلحقه القبلية لذاته

ويلحق ما سواه مما يقع فيه بسببه في العقل اما نفس القبلية فليس هو
من الموجودات المختصة بزمان دون زمان لانها امر اعتباري
يصح تعقله في جميع الازمنة وان اخذ من حيث يقع في زمان معين
كان حكمه حكم سائر الموجودات في لحوق قبلية اخرى يعتبرها
الذهن به ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهني
حتى ويندفع ايضاً اعتراضه بانهما اضافيان فيجب ان يوجدا معاً
وقد قيل انهما لا يوجدان معاً هذا خلف وذلك لانهما اضافيتان
عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما معاً في العقل ولا يجب ان يوجدا
في الخارج معاً ويندفع ايضاً اعتراضه بان العدم لو اتصف بالقبلية
الوجودية للزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك لان العدم المقيد
بشيء ما يكون معقولاً بسبب ذلك الشيء ويصح لحوق الاعتبارات
العقلية به من حيث هو معقول ثم انه اشتغل بالمعارضة فقال لي
سبق بعض اجزاء الزمان على بعض هو هذا السبق المذكور في عدم
الحادث ووجوده بعينه فيلزم من قولكم هذا ان يكون للزمان
زمان آخر قبله والفرق بان الزمان متقض لذاته فلذلك استغنت
القبلية والبعدية العارضتان له عن زمان آخر ولم يستغن
القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه ليس بمفيد لوجهين
الاول ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال
تخصص بعضها بالتقدم دون البعض الآخر وان لم تكن كان اتصاف كل



جزء من الآخر بماهيته فيكون الزمان غير متصل بل مركبا من
آنات الثاني ان يكون وجود قبلية وبعدية يوجدان معا
في جزئين من الزمان من غير زمان يغايرهما يقتضي ان يكون
العدم قبل وجود الحادث من غير زمان يغايرهما اه وايضا
ان قلت في الفرق ان القول بالقبلية والبعدية يمكن مع القول
بكون كل جزء من الزمان مسبوقا بجزء آخر و يمكن مع القول
بحادث هو اول الحوادث و تدنيا في الاشارة الى ما هو قبل اول
الحوادث اجيب بان معنى قولنا اليوم متاخر عن امس ليس هو
انه لم يوجد في اليوم ايضا لم يوجد مع الغد وان سلمنا ان معنا
انه لم يوجد معه كان هذه المعية اضافة عارضة لهما مغايرة
لذاتيهما فكان المعقول منه ان اليوم ما حصل في الزمان الذي
حصل فيه الامس وحينئذ يعود التسلسل وان لم يكن معناه انه
لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان الامس حينئذ
يعود التسلسل وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه
ان اليوم لم يوجد حين كان امس فلفظة كان مشعرة بمضي زمان
وذلك يقتضي ايضا ان يكون للزمان زمان آخر اه والقول بمعية
الزمان للحركة ايضا يقتضي بمثل هذا البيان وقوع زمان في زمان
آخر والجواب ان الزمان ليس له ماهية غير اتصال الانقضاء
والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم فليس له اجزاء

بالفعل وليس فيه تقدم ولا تاخر قبل التجزية ثم اذا فرض له
اجزاء فالتقدم والتاخر ليسا بعارضين يعرضان للاجزاء فيصير
الاجزاء بسببهما متقدما ومتاخرا بل تصور عدم الاستقرار الذي
هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتاخر للاجزاء المفروضة
لعدم الاستقرار لا لشيء آخر وهذا معنى لحوق التقدم والتاخر
الذاتيين به واما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها
عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتاخرا
بتصور عروضهما له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتاخر
لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم او امس لم
نحتج الى ان نقول اليوم متاخر عن امس لان نفس مفهومهما
يشتمل على معنى هذا التاخر اما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا
الى اقتران معنى التقدم باحدهما حتى يصير متقدما واما المعية
فمعية ما هو في الزمان للزمان غير المعية بالزمان اعني معية
شيئين يتعلقان في زمان واحد لان الاولى تقتضي نسبة واحدة
لشيء غير الزمان الى الزمان هي متى ذلك الشيء والاخرى تقتضي
نسبتين لشيئين يشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد هو زمان
ما ولذلك لا يحتاج في الاولى الى زمان يغاير الموصوفين بالمعية
ويحتاج في الثانية اليه **اشارة** ولان التجدد لا يمكن
الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن الا لذي قوة تغير الحال اعني

٧٠٨

الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة ومتحرك اعني بتغير ومتغير لا سيما ما يمكن فيه ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان قبلا قد يكون ابعد وقبلا قد يكون اقرب فهو كم مقدر للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان يريد بيان ماهية الزمان وتقريره ان التجدد والتصرم اللذين ثبت على وجودهما في الفصل المتقدم لا يمكن ان يوجدا الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن ان يكون الا لشيء يصح منه التغير وهو الموضوع لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا في موضوع فهذا الاتصال اذن متعلق الوجود بتغير هو عرض ومتغير هو جسم يحل التغير فيه ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور في الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقا بزمان وكل زمان له اول فهو حادث فاذن هو مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلا لا الى اول وآخر والحركات المستقيمة لا يمكن ان تتصل لا الى اول لوجوب تناهي الامتدادات ولما سياتي في النمط السادس فاذن الزمان متعلق بحركة يمكن ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية وهذا

٧٠٩

الاتصال يحتمل التقدير كما مضى بيانه فهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل فالزمان كم مقدر للتغير اعني الحركة وهذه ماهيته وعند تبيينها صرح بتسميته فقال وهذا هو الزمان ثم ذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان وذلك لان للحركة كمية من جهة المسافة فان الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها وكمية من جهة الزمان لان الحركة تزيد بزيادة الزمان وتنقص بنقصانه وللمسافة اجزاء يتقدم بعضها على بعض تقدما وضعيا يوجد المتقدم والمتأخر مجتمعين في الوجود والحركة تتجزى بتجزية المسافة ويصير بعضها متقدمة وبعضها متأخرة بازاء تقدم اجزاء المسافة وتأخرها الا ان المتقدم والمتأخر منها لا يجتمعان بخلاف المتقدم والمتأخر من المسافة والزمان هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة المتقدم والمتأخر اللذين لا يجتمعان فهذا بيان ما ذكره هيهنا وقد ادى الى الاشتباه هذه العبارة وانت تعلم ان الحركة لحقها ان تنقسم الى متقدم ومتأخر وانما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة والمتأخر ما يكون منها في المتأخر من المسافة لكنه يتبع ذلك ان المتقدم من الحركة لا يجتمع مع المتأخر منها كما يوجد المتقدم والمتأخر من المسافة معا فيكون التقدم

والتأخر في الحركة خاصية تلحقها من جهة ما هي الحركة ليس من
جهة ما هي المسافة ويكونان معدودين بالحركة فان الحركة
باجزائها تعد المتقدم والمتأخر فيكون الحركة لها عدد من حيث
لها في المسافة تقدم وتأخر ولها مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة
والزمان هو هذا العدد او المقدار فالزمان عدد الحركة اذا انفصلت
الى متقدم ومتأخر لا بالزمان بل في المسافة ولولا ذلك لكان البيان
تحديدا بالدور وهذه عبارته وغرضه بيان هذا التحديد الذي
ذكره القدماء وغرضي من ايراد هذه النكتة الاخيرة

اشارة

كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود فكان امكان وجوده
حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان اذا قيل في المحال
انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور
عليه لانه غير مقدور عليه او انه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن
في نفسه فتبين اذن ان هذا الامكان غير كون القادر قادرا عليه
وليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع
بل هو اضافي فيفتقر الى موضوع فالحادث تتقدمه قوة وجود
وموضوع يريد بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة
وتقريره ان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود واما
ممكن الوجود والاول محال فالثاني حق فاذن له امكان وجود
قبل وجوده وليس الامكان الذي وجوده هو قدرة القادر عليه لان السبب

في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب
في كون غير المحال مقدورا عليه كونه ممكنا في نفسه والشيء لا
يكون سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا امر له في نفسه وكونه مقدورا
عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه ممكنا هو امر
مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا
بنفسه لان الامكان يكون لشيء بالقياس الى وجوده كما يقال
البياض يمكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورته شيئا آخر
كما يقال الجسم يمكن ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس
الى شيء آخر فهو امر اضافي والامور الاضافية اعراض والاعراض
لا توجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث تتقدمه امكان وموضوع
وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك
الحادث فيه فهو قوة وجود والموضوع موضوع بالقياس الى
الامكان الذي عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان
كان عرضا او مادة بالقياس اليه ان كان صورة فهذا تقريرها
في الكتاب واعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود والوجود
اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض
واما الامكان بالقياس الى وجود بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس
الى وجود شيء آخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا آخر كما
يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له البياض او يقال



الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان تصير موجودة بالفعل
وظاهر ان جميع هذه الامكانات محتاجة الى موجود معها
وهو محلها واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات فيكون
للشيء بالقياس الى وجوده ولا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء
مما يوجد في موضوع او مادة او مع مادة كما يقال البياض يمكن
ان يوجد او يكون وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان
في الاحتياج الى موضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه حامل
وجود ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشيء
قائما بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة ومثل
هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان
مسبوقا بامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق
بموضوع اذ لا علاقة له بشيء فيلزم ان يكون جوهرا قائما
بنفسه لكن الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا الى الغير
والامكان مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك
الجوهر واذ لم يكن حقيقته فهو عارض له وقد فرض غير عارض
لشيء هذا خلف ولما تبين ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون
محدثا فهو ان كان موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا
كان ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة
تكون اما اعراضا او صورا او مركبات او نفوسا توجد مع المواد

وان لم تكن حالة فيها وامكانات هذه الاشياء يكون قبل
وجودها ويعبر عنها بالقوة فيقال هذه الوجودات في موادها
بالقوة وهي تختلف بالبعد والقرب ويرد اعيانها مع خروج الموجودات
من القوة الى الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها
بالتشكيك واما امكان الموجودات الممكنة في انفسها فهي
امور لازمة لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس
الى وجودها وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف
بالوجوب لا يمكن ان يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع
لا يمكن ان يوجد في الخارج والموصوف بالامكان ماهيات
كثيرة مختلفة هي موجودات العالم باسرها وهذه اختلافات
احوال للموصوفات في انفسها فهذا ما اردت تحقيقه في هذا
الموضع ليندفع الاشكالات التي توردها هنا وظهر منه ان قول
الفاضل الشارح الشيء قبل وجوده نفي صرف فلا يصح الحكم
عليه بالامكان ثم معارضته ذلك بانه موصوف حينئذ
بانه مقدور للقادر وذلك يقتضي تميزه ثم معارضته
بالممتنعات المتميزة عن الممكنات مع كونها نفيا صرفا
يقتضيه عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية والخارجية
الخارجية واما قوله لو كان الامكان موجودا لكان
او ممكنا والاول محال لكونه وصفا لغيره والثاني محال لانه

يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان فالجواب عنه ان
الامكان فى نفسه اعتبار عقلى متعلق بشئ خارجى من حيث
تعلقه بالشئ الخارجى ليس بموجود فى الخارج هو امكان بل هو
امكان وجود فى الخارج ولتعلقه بذلك الشئ يدل على وجود
ذلك الشئ فى الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه قايما
بالعقل موجود فى الخارج وله امكان آخر يعتبره العقل وينقطع
التسلسل بانقطاع الاعتبار كما مر فى التقدم لا يقال وجود
الشئ فى العقل دون الخارج جهل لان الجهل هو وجود صورة
فى الذهن على انها صورة لموجود خارجى مع عدم المطابقة
والاعتبارات العقلية لا توجد فى العقل على انها صورة شئ فى
الخارج بل على انها احكام موجودات فى الخارج والاحكام الموجو
دات غير موجودة فى الخارج من حيث هى احكام بل كون الموجود
من حيث هى محكوم عليها واما قوله امكان الحادث لا يجوز ان
يكون حالا فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا
لشئ ولا يجوز ان يكون حالا فى غيره لان نعت الشئ لا يكون
حاصلا فى غيره والجواب ان امكان الشئ قبل وجوده حال
فى موضوعه فان معناه كون ذلك الشئ فى موضوعه بالقوة
وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفة للشئ من حيث
هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض فى موضوع وبالا

عتبار الثانى يكون كاضافة المضاف اليه ولما لم يكن وجود
مثل هذا الشئ الا فى غيره لم يمتنع ان يقوم امكانه ايضا بذلك
الغير واما قوله لما كان الامكان صفة اضافية متقدمة
لوجود المتضايفين فهو انما يتحقق بعد ثبوت الماهية
الوجود ويلزم منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب انه
من حيث كونه صفة اضافية انما يتحقق عند ثبوت المتضا
يفين لكن ثبوتهما فى العقل ولا يجب من ذلك تقدمه
عليهما فى الخارج لكنه من حيث تعلق معروضيه الثا
فى العقل بامر موجود فى الخارج يستدعى لا محالة موضوعا
موجودا فى الخارج كما مضى فى التقدم بعينه واما قوله الحكم
بكون الامكان متعلقا بموضوع او مادة منقوض بالعقول
والنفوس المفارقة وبالهيولى فانها ممكنة مع انها غير متعلقة
بموضوع ومادة فالجواب عنه ما مر من الفرق بين الامكان
عند تعلقهما بما فى الخارج وان امكان مثل هذه الاشياء
صفة لماهياتها المجردة عن الوجود العدم فى العقل وهى
من حيث ثبوتها فى العقل موضوع والامكان لهذا الاعتبار
كعرض فى موضوع وهو ايضا صفة لوجودها ويكون لهذا الا
عتبار كاضافة لمضاف اليه واما قوله لو قيل الشئ لا يحدث
الا اذا صار وجوده اولى ولا يصير اولى الا اذا كان له مادة

قلنا المقدمتان ممنوعتان اما الصغرى فلان الاولوية
لو حصلت حالة الحدوث لكان الكلام في حصولها كالكلام
في حدوث الحادث ويتسلسل العلل دفعة ولو حصلت قبل الحدوث
فوجود الحادث كان موقوفا اما على وجودها او على عدمها والاول
يقتضي وجود الحادث معها لا بعدها والثاني يقتضي وجود الحادث
قبلها كما اقتضى بعدها واما الكبرى فلما مر من الجواب عن ان
الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوده واجبا فضلا عن الاولوية
وانما يحدث مع تحقق وجوب غير متاخر عنه ولا متقدم
عليه ووجوبه انما يتحقق بان يتم استعداد مادته او موضوعه
لقبوله وذلك الاستتمام يتعلق بشرائط يجمعها
الحركة المتصلة التي لا اول لها الموجودة في الجسم الابداعي على
ما لم يشتمل العلم الالهي على بيانه **تنبيه** الشيء قد يكون
بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية
وانما نحتاج الآن من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان
لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا اثبات الحدوث الذاتي
للممكنات ولما كان تحقيق الحدوث الذاتي مبنيا على تحقيق
التاخر الذاتي لان الحدوث وهو كون وجود الشيء متاخرا
عن لا وجوده ينقسم الى زماني وذاتي لانقسام التاخر اليهما
قدم الشيخ تحقيق معنى التاخر الذاتي على اثبات الحدوث الذاتي

حاصل الجواب انا نختار ان الاولوية مع وجود الحادث

في ان كل ممكن محدث بالذات فصل ...

واعلم ان تاخر الشيء عن غيره يقال بالحقيقة على ما حقق
في الفلسفة الاولى لخمسة اوجه الاول بالزمان والثاني بالمرتبة او الوضع
الذي يكون التاخر المكاني صنفا منه والثالث بالشرف
والرابع بالطبع والخامس بالمعلولية والاخيران يشتركان
في معنى واحد وهو التاخر بالذات والمعنى المشترك هو ان
يكون الشيء محتاجا الى اخر في تحققه ولا يكون ذلك الآخر
محتاجا الى ذلك الشيء فالمحتاج هو المتاخر بالذات عن
المحتاج اليه ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك
هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون والمحتاج
بالاعتبار الاول متاخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح
بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متاخر بالطبع
وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس
الى الشرط والمتاخر بالمعلولية لا ينفك عن التقدم بالعلية
في الزمان ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه
الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة
من غير عكس والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود
من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد مع المتاخر
اما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وربما يقال
للمعنى المشترك تاخر بالطبع ويخص التاخر بالمعلولية

لان مفهوم المعنى المشترك بل تعلقه هو ان كون الشيء محتاجا الى اخر في تحققه هو ذاته لكن المشترك خاصة انه مستلزم للامر الآخر فانه لو فرض انعكاسه عنه بالنظر الى ذاته لما لزم ... بل كان متقدما باعتبار كونه محتاجا اليه متاخرا من حيث هو محتاج دائما اذا انظر الى دليل استحالة الدور امتنع كانعكاس

باسم التأخر بالذات والشيخ استعملهما في قاطيغورياس
الشفا كذلك وذلك انه لما عند ذكر التقدم بالعلية
وان كان يقال المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية والذات
اما في هذا الكتاب فقد سمى المشترك تأخرا بالذات والدليل
عليه انه تمثل له بحركة المفتاح واليد وهو تأخر بالمعلولية
الذي هو احد قسميه ثم اطلق اسم التأخر بالذات صريحا
على القسم الآخر وهو تأخر ما للشيء بحسب عينه مما له
ذاته وهو تأخر بالطبع لا بالعلية وهذا التأخر اعني الذاتي
بالمعنى المشترك هو تأخر حقيقي وما سواه فليس بحقيقي
لان المتأخر بالزمان او المرتبة والوضع او بالشرف يمكن
ان يصير بالفرض متقدما وهو هو لان المقتضى لتأخره
هو امر عارض لذاته واما المتأخر بالذات فلا يمكن ان يفرض
متقدما وهو هو لان المقتضى لتأخره هو ذاته لا غير ولهذا
خصه الشيخ بانه الذي يكون باستحقاق الوجود واعلم
ان المتأخر بالمعلولية يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم
بالعلية والمتأخر بالطبع لا يجب ان يكون في الزمان مع
المتقدم بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون ولذلك
حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما بالامكان العام الشامل
للوجوب واللاوجوب وهو قوله وان لم يمتنع ان يكونا

في الزمان معا قوله وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر و
وجود الآخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا والآخر حصل
له الوجود ووصل اليه الحصول واما الآخر فليس يتوسط هذا
بينه وبين ذلك الاخير في الوجود بل يصل اليه الوجود عنه
وليس يصل الى ذلك الا مارا على الآخر وهو بيان التأخر بالذات
بتقريره في بعض اقسامه ومعناه ان هذا التأخر يكون اذا كان
وجود هذا يعني المتأخر كالمعلول مثلا عن آخر يعني المتقدم
كالعلة مثلا ووجود المتقدم ليس عن المتأخر فما استحق
المتأخر الوجود الا والمتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول
من علته ان كان له علة واما المتقدم فليس يتوسط المتأخر
بينه وبين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود عن المتقدم
وليس يصل الى المتأخر من تلك العلة الا مارا على المتقدم
وذهب الفاضل الشارح الى ان المراد ان العلة متوسطة
بين ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس بمتوسط بين
ذات العلة ووجودها ولست ارى هذا التفسير مطابقا لالفاظ
الكتاب قوله وهذا مثل ان نقول حركت يدي فتحرك
المفتاح او ثم تحرك المفتاح ولا نقول تحرك المفتاح
فتحركت يدي او ثم تحركت يدي وان كانا معا في الزمان
هذه بعدية في الذات وهذا ايراد المثال للتقدم الذاتي

المتقدم

ومعناه ما نحن واعترض الفاضل الشارح على التقدم بالعلية
فقال ان كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة
فيه كان معنى قولنا العلة متقدمة على المعلول هو ان الشيء
الشيء مؤثر فيه وهذا تكرار خال عن الفائدة وان كان المراد
شيئا آخر فلا بد من افادة تصوره وجعل قول الشيخ الوجود
لا يصل الى المعلول الا بعد على العلة بيانا لذلك ونسبه الى
المجاز وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بيانا آخر عنه
ونسبه الى الركاكة واقول تقدم الشيء الذي منه الوجود على
الشيء الذي له الوجود في الوجود معلوم ببديهة العقل وليس
الغرض من هذه البيانات والامثلة تعريفه ولا اثباته بل
بيان امكان انفكاكه عن التقدم الزماني فان الجمهور يظنون
ان وجود التقدم الزماني شرط في وجود هذا التقدم قوله
ثم انت تعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته
منفكا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل
موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود
لو انفرد بل عن غيره فاذن لا يكون له وجود قبل ان يكون له
وجود وهو الحدوث الذاتي لما فرغ عن بيان معنى التاخر الذاتي
شرع في المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات
وتقريره ان حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته مع قطع

اي لا يكون له الوجود

النظر عن غيره انما يكون قبل حاله بحسب غيره قبلية بالذات
لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته
وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي تكون للذات بحسب الغير
واما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال التي
بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن الغير
لا يستحق العدم بحسب الخارج واما بحسب العقل فلم يستحق العدم
ولا الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار وجود علته
وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما مغايران
له وهذه الحالة اعني التجرد عن الاعتبارات الا في العقل والحال
التي له مجردا عن الغير اما العدم واما ان لا يكون له وجود ولا
عدم واما وجوده فهو حال له بحسب الغير فاذن وجوده
مسبوق اما بعدمه او بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتي
قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا
يلزم منه انه يستحق اللاوجود فان المستحق للاوجود هو الممتنع
فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم او با
للاوجود ثم قال ففي قول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا
يكون له وجود لو انفرد مغالطة لانه ان اراد بالانفراد اعتبار
ذاته من حيث هي هي فهو في هذه الحالة لا يستحق العدم او اللا
وجود والا لكان ممتنعا لا ممكنا وان اراد به اعتبار ذاته

مع عدم علته فلا يكون الا انفرادا انفرادا والجواب عنه ان
الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي
وان كانت باعتبار العقل لا يخلو من ان يعتبر اما مع وجود العلة
او مع عدمه او لا يعتبر مع احدهما لكنها اذا قيست الى الخارج لم
يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع وجود
العلة لم يكن اصلا فاذن انفرادها هي لا كونها وهذا معنى استحقاق
العدم واما اعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود
والعدم معا ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ او لا
يكون له وجود لو انفرد ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه
انه ثبت له ان لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فان الفعل
لا يعطف على الاسم وتقدير الكلام كل موجود عن غيره فليس
معه معنى الوجود لو انفردت ماهيته وتقدير النتيجة ان مجرد
تلك الماهية من اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها
بالذات **تنبيه** وجود المعلول يتعلق بالعلة من حيث
هي على الحالة التي بها تكون علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك
ايضا من امور يحتاج الحال ان يكون من خارج ولها مدخل في تتميم
كون العلة علة بالفعل مثل الالة حاجة النجار الى القدوم
او المادة حاجة النجار الى الخشب او المعاون حاجة النشار
الى نشار اخر او الوقت حاجة الادمي الى الصيف او الداعي

حاجة الاكل الى الجوع او زوال المانع حاجة الغسال الى زوال
الدجن يريد ان ينبه على ان المعلول لا يتخلف عن علته
التامة فذكر ان وجود المعلول متعلق بعلته المستجمعة
لجميع ما يحتاج اليه في عليته بالفعل كما مضى ثم اشار الى
بعض تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة
والى ما يخرج عنها والاول كالطبيعة المقتضية للحركة لا
مع الشعور والارادة المقتضية لها مع الشعور فان علة
هاتين الحركتين تحصل موجودة لهما وكذلك الحالة
التي للنفس النباتية التي تصير بها علة لحركة غير طبيعية
ولا ارادية والحالة التي تكون للعلل التي هي فوق هذه العلل
وقوله او غير ذلك اشارة الى الثاني اعني ما يخرج عن ذات
العلة مما له مدخل في تتميم عليتها بالفعل فقد ذكر منه ستة
اصناف يمكن ان تشتمل عليها قسمة وهو ان يقال تلك
الامور اما وجودية واما عدمية والوجودية تكون اشياء
تنضاف الى العلة ليتمكن من العلية او اشياء لا تنضاف
اليها والاول اما شيء يتوسط بينها وبين معلولها كالالة
واما شيء لا يتوسط وهو اما ذات تنضاف اليها كالمعاون
او وصف لها كالداعي والشيء الذي لا ينضاف اليها اما محل
لفعلها كالمادة واما الذي يجب لفعلها كالزمان والعدمية

كثغال المايغ قوله في الوقت حاجة الادمي الى الصيف اى
حاجة متخذ الادم وهو منسوب الى جمع الادم والادم
يجمع على ادم كافيق وافق وهو الجلد الذى لم يتم دباغه
ويجمع ايضا على ادمة كرغيف وارغفة والمنسوب اليه اما
ادمي بفتح الالف والدال وآدمي بمد الالف وكسر الدال
والزمان هنا شرط وجودى لجودة الصنعة لا لكون العلة
علة بالفعل والداعي غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون
له داع وقد لا يكون فيحدث وهو في جميع الاحوال موصوف
بانه فاعل بالارادة والدجن في قوله حاجة الغسال الى زوال
الدجن وهو الباس الغيم السماء وهو ضد الصحو وعلى زوال
المانع اعترض الفاضل الشارح بانه قيد عدمي والعدم لا يكون
جزءا من العلة الموجودة والجواب ان الشيخ لم يقل ان هذه
الامور اجزاء للعلة بل ذكر انها مما له مدخل في تتميم علّيتها
وصيرورتها علة بالفعل ولا شك ان العلة مع ما يمنعها
عن التاثير لا يكون علة بالفعل واعلم ان الامر العدمي ليس
صرفا بل هو عدم مقيد بوجود شيء وهو من حيث هو كذلك
امر ثابت في العقل فيصح ان يكون علة لما هو مثله كما يقال
عدم العلة علة العدم ويصح ان يكون شرطا لوجود معلول
ثابت على الاطلاق ويصير جزءا من المفهوم عن علية التام

اتى اديمه يافقه افقا اذا دبغ
على ان صار افيقا مالك الاصمعى
تعالى للاديم اذا دبغ قبل ان يصير افيقا
ه

التامة وان كان ذلك المفهوم مركبا في العقل قوله
وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التي هي بها
علة بالفعل كان ذاتها موجودة على تلك الحالة او لم تكن
موجودة اصلا لما ذكر الامور التي تتم بها علية العلة وهي مما
يتعلق وجود المعلول بجملتها ذكر ان عدم المعلول يتعلق بعدم
شيء من تلك الجملة اما عدم حال من الاحوال المعتبرة في العلية
بالفعل وحدها واما عدم ذات العلة مطلقا قوله واذا
لم يكن شيء معوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه
ليس لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة
فاذا وجدت كانت طبيعة او ارادة جازمة او غير ذلك وجب
وجود المعلول وان لم يوجد وجب عدمه واتهما فرض ابدا
كان ما بازائه ابدا او وقتا ما كان وقتا ما اى اذا كان الفاعل
موجودا ولا مانع ولم يكن هو لذاته علة تامة بل احتاج الى
حالة من الاحوال المذكورة فوجود المعلول موقوف على وجود
تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود المعلول لانه لم يتوقف
الا عليها وان لم توجد وجب عدمه لانه توقف على شيء لم
يوجد واى الامرين فرض ابدا او وقتا دون وقت كان ما
بازائه مثله قوله واذا جاز ان يكون شيء متشابه الحال
في كل شيء وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمدا فان لم

هذا مفعولاً بيان لم يتقدمه عدم فلا مضايقة في الا
لفاظ بعد ظهور المعنى أي اذا جاز ان تكون علة تامة موجودة
لا اول لوجودها ولا آخر وهي متشابهة الحال في كل شيء لا
يتجدد لها حال ولها معلول لم يبعد ان يجب عنها دائما وانما
قال لم يبعد وان كان من الواجب ان يقول يجب ان يجب عنه
سرمدا لان مقصوده ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور
يستبعدون وجود معلول دائم الوجود وايضا القطع بوجود
علة هذا شانها مبني على ان العلة الاولى يمتنع ان يكون
لها صفة او حال يجوز ان يتغير وذلك مما لم يسبق اليه اشارة
بعد فلذلك اقتصر ههنا على الحكم بالتجويز وازالة الاستبعاد
وانما عبر عن الدوام ههنا بالسرمد لان الاصطلاح وقع
على اطلاق الزمان على النسبة التي تكون لبعض المتغيرات
الى بعض في امتداد الوجود فقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة
التي تكون للامور الثابتة بعضها الى بعض ثم اوما الى ان مثل
هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولا فان لم يطلق لفظ
المفعول عليه بسبب انه لم يتقدمه عدم بالزمان فلا مضايقة
في وضع الاسامي بعد ظهور المعنى فظهر من ذلك ان المفعول
اعم من المحدث **تنبيه** الابداع هو ان يكون من الشيء
وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة

او زمان هذا تفسير لفظة الابداع بحسب الاصطلاح القريب
من استعمال الجمهور قوله وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن
عن متوسط وهذا تذكار لما سلف وهو ان كل مسبوق بعدم
فهو مسبوق بزمان ومادة والغرض منه عكس نقيضه وهو ان كل
ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان فلم يكن مسبوقا بعدم ويتبين
من انضياف تفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من الشيء
وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا وعند هذا
يظهر ان الصنع والابداع يتقابلان على ما استعملهما في
صدر النمط قوله والابداع اعلى رتبة من التكوين والاحداث
التكوين هو ان يكون من الشيء وجود مادي والاحداث هو ان
يكون من الشيء وجود زماني وكل واحد منهما يقابل الابداع
من وجه والابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان تحصل
بالتكوين والزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع
كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان آخر فاذن التكوين
والاحداث مترتبان على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة
الاولى فهو اعلى رتبة منهما وليس في هذا البيان موضع خطأ
كما ذهب اليه الفاضل الشارح **تنبيه** واشارة كل شيء
لم يكن ثم كان فبين في العقل ان ترجح احد طرفي امكانه صار
اولى بشيء وبسبب وان كان قد يمكن للعقل ان يذهل عن هذا

اليقين ويفزع الى الصحّ عجب من البيان وهذا الترجيح والتخصيص
من ذلك الشيء اما ان يقع وقد عجب عن السبب او بعد لم يجب
بل هو في حد الامكان عنه اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال
في طلب سبب الترجيح جذعا ولم يقف فالحق انه يجب عنه
الحدوث لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن يفتقر في ترجح احد طرفي
وجوده وعدمه على الاخر الى علة مرجحة لذلك الطرف وهذا
حكم اولي وان كان قد يمكن العقل اي يمكن للعقل ان يذهل عنه
ويفزع الى الصحّ وجعن البيان كما الى التمثيل بكفتي الميزان المتساويتين
وشيئي الكيس لا يمكن ان يترجح احدهما على الاخرى من غير شيء
آخر ينضاف اليها والى غير ذلك مما يجري مجراه ويذكر في هذا
الموضع ثم ان صدور الممكن المعلول مع ذلك الترجح عن تلك
العلة اما ان يكون واجبا او لا يكون بل يكون ممكنا اذ لا وجه
لان يكون ممتنعا مع فرض وقوعه فان كان ممكنا عاد الكلام
في طلب سبب ترجحه جذعا اي جديدا او حديثا ولا يقف بل يتعدى
الى الافتقار بعد كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية ويلزم منه ايضا
ان لا يكون ما فرض سببا بسبب وهو محال فاذن صدور المعلول
مع الترجيح عن السبب الاول واجب وهو المطلوب فظهر من ذلك
ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول ايضا
ان العلة الاولى كما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة في عليتها

وانما وسم الفصل بالتنبيه ولا اشارة معا لاشتماله على حكم
اولي وهو احتياج الممكن في وجوده الى سبب وهذا الحكم مع
اوليته مشهور لم ينازع فيه احد وعلى حكم قريب من الوضوح وهو
كون السبب في سببيته واجبا وهذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين
فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه على سبيل
الصحة لا على سبيل الوجوب **تنبيه** مفهوم ان علة
ما بحيث يجب عنها آ غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ب
واذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفتي
المفهوم مختلفتي الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته او من
لوازمه او بالتفريق فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا
فينتهي الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما للماهية
واما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا
ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة يريد بيان ان الواحد
الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد
وكان هذا الحكم قريبا من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه
وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة
الحقيقية وتقريره ان يقال مفهوم كون الشيء بحيث يجب
عنه آ غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب اي عليته لاحدهما
غير عليته للآخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتهما

في ان الواحد حقا لا يصدر عنه الا معلول واحد

فاذن المفروض ليس شيئا واحدا بل شيئان او شيء موصوف
بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحدا هذا خلف فهذا القدر
كاف في تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح فلا بد لذلك الشيء
اما ان يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد او من لوازمه فان
كانا من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم يقف فيهما ابدا
مقومات وفي بعض النسخ بزيادة او بالتفريق بعد قوله فاما
ان يكونا من مقوماته او من لوازمه والمراد منه ان يكون احدهما
من مقوماته والآخر من لوازمه وحينئذ لا يكون حيثية
استلزامه ذلك اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم و
ان يكون مبدأ حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته والا
فعاد الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركب
اما في ماهية ذلك الشيء او لانه موجود بعد كونه شيئا
ما او بعد وجوده بتفريق له فالاول كما في الجسم بحسب ماهيته
المنقسمة الى مادة وصورة والثاني كما في العقل الاول بحسب
التكثر الذي يلزمه عند وجوده بسبب تغاير ماهيته ووجوده
والثالث كما في الشيء المنقسم الى اجزائه او جزئياته فاذن
كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقة
واشترط ان لا يكون احدهما بتوسط لان الاشياء الكثيرة
يمكن ان يصدر عن الواحد الحقيقي ولكن البعض بتوسط

البعض واما قال فهو منقسم الحقيقة ولم يقل منقسم الماهية
لان الماهية قد تكون بسيطة والتكثر يلزمه اما للوجود
او لما يعرض بعد الوجود كما مر وعارض الفاضل الشارح ذلك
بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بحجر
وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد
وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولا شك
في ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك
الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور
حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف
الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والجواب ان سلب الشيء عن الشيء
واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء امور لا يتحقق
عند وجود شيء واحد لا غير فانها لا تلزم الشيء الواحد من
حيث هو واحد بل يستدعي وجود اشياء فوق واحدة تتعدد
بها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء وباعتبارات
مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس
بمحال وبيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه
يتغايران ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك
الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى
قابل ومقبول والى قابل وشيء يوجد المقبول فيه وللخلاف

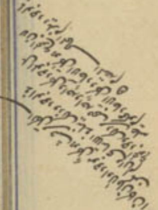
المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل فان
الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة
من حيث كونه لا حالة لا يمتنع خروجه عنها واما صدور الشيء
عن الشيء امر كيفي وتحققه وزمن شيء واحد هو العلة ولا
لا يمتنع استناد جميع المعلولات الى مبدء واحد ويقال للصدور
ايضا لا يتحقق الا بعد تحقق شيء يصدر عنه وشيء صادر
فنقول الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض
للعلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني
كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم
على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر
واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات
العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة
تعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى اذا
كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا
فيه التكثر في ذات العلة كما مر وهام وتنبيهات ان قوما
هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك اذا
تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس
واجبا وتلوت قوله تع لا احب الافلين فان الهوي في حظيرة
الامكان افول ما وقال آخرون بل هذا الوجود المحسوس معلول

افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطينته غير معلولين لكن
صنعته معلولة وهولاء فقد جعلوا في الوجود واجبين
وانت خبير باستحالة ذلك ومنهم من جعل وجوب الوجود لعدة
او العدة اشياء وجعل غير ذلك من ذلك وهو ره في حكم الذي
من قبلهم ثم يتحكم مذاهب الناس في مجيب اعيان الموجودات
واشكالها وقدمها وحدوثها وان ينبه على ما هو الحق عنده منها
فاول اختلافهم في الشيء الغني عن المؤثر الذي هو موجود لنفسه
واجب لذاته اهو واحد ام اكثر من واحد والقائلون بانه
اكثر من واحد افترقوا الى قائلين بانها هذه الموجودات المحسوسة
والى قائلين بانها غير ذلك فالفرقة الاولى حكموا بان الافلاك
والكواكب باشكالها وهيئاتها ونضدها والعناصر بكلياتها
واجبة قديمة وان الممكن الحادث في العالم هو الحركات
والتركيبات وما يتبعها لا غير والشيخ رد عليهم بتذكيرنا
ما مر من شرط واجب الوجود وهو انه واحد غير محتاج في
قوامه الى شيء وغير منقسم بحسب الحد والماهية ولا بحسب
المعنى والقوام ولا بحسب الكمية الى اجزاء وانه المجرد
ولا الى ماهية ووجود وان جميع ما هو موصوف بشيء
من ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات
الموصوفة بذلك مبادي بانفسها غنية عن غيرها بقوله

ثم لا احب الافلين في قصة ابرهيم ع حكاية عنه حين
حكم باستلزم ربوبية الكواكب لا فولها فان الامكان اولى بما
واما الفرقة الثانية القايلة بان هذه المحسوسات ليست بواجبة
فقد افترقوا الى القائلين بان مادة هذه المحسوسات وعنصرها
واجبة والى القائلين بانها ليست بواجبة اما القائلون بانها
واجبة فمنهم من ذهب الى انها هيولى مجردة عن الصورة
ككثير من القدماء ومنهم من ذهب الى انها اجزاء اجسام
اما متفقة بالنوع مختلفة بالاشكال وهم اصحاب ذيمقراطيس
واما مختلفة بالنوع وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب
الى انها عنصر واحد هو ماء او نار او هواء او غير ذلك ثم
اتفقوا على ان هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة وحادثة
معلولة لما هو علة مغائرة لها واجبة اما واحدة او فوق
واحدة واما القائلون بانها واحدة فمنهم بعض القايلين بالهيولى
المجردة وجميع من قال بالاجزاء وبالعنصر الواحد واما القائلون
بانها فوق واحدة فمنهم من جملة القائلين بالهيولى المجردة ومنهم
الحرنانيون الذين قالوا بان المبادي خمسة هيولى وزمان
وخلاء ونفس واله واما القائلون بان المادة ليست بواجبة
وان الواجب اكثر من واحد فمنهم الجاعلون وجوب الوجود
للضدين خير وشر يعبرون عنهما تارة بيزدان واهرمن

وبمادة بالنور والظلمة والثنوية رد على جميعهم بتذكير البرهان
على ان واجب الوجود واحد قوله ومنهم من وافق على ان واجب
الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل يوجد
شيء عنه ثم ابتداء واراد وجود شيء عنه ولولا هذا لكانت احوال
متجددة من اصناف شتى فالماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل
لان كل واحد منها وجد فالكل وجد فيكون لما لا نهاية له من
امور متعاقبة كلية منحصرة في الوجود قالوا وذلك محال وان
لم تكن كلية حاصرة لاجزائها معا فانها في حكم ذلك وكيف يمكن
ان يكون حال من هذه الاحوال توصف بانها لا تكون الا بعد
ما لا نهاية له فيكون موقوفة على ما لا نهاية له فيقطع اليها
ما لا نهاية له ثم كل وقت يتجدد يزداد تلك الاحوال وكيف
يزداد عدد ما لا نهاية له ومن هولاء من قال ان العالم وجد
حين كان اصلح لوجوده ومنهم من قال لا يمكن وجوده الا
حين وجد ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحين وشيء آخر
بل بالفاعل ولا يسئل عن لم فهولاء هو ره لما فرغ عن ذكر
احوال القائلين بان الواجب اكثر من واحد شرع في احوال القا
ئلين بانه واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك افترقوا فرقتين
ذهبت احديهما الى ان ما عداه مسبوق بالعدم سبقا زمانيا
وهم المتكلمون وكثير من سائر المليين والثانية الى ان بعض

ما عداه غير مسبوق بالعدم الا سبقا بالذات ومنهم جمهور الحكماء
فقالت الفرقة الاولى لما كان واجب الوجود لم يزل غير موجد لشيء
ثم ابتدأ واوجد العالم بارادة واحتجوا على ذلك بان العالم
لو لم يكن كذلك لكان القول بحوادث لا اول لها كما ذهبت اليه
الحكماء وهو باطل لامور منها وجوب كون تلك الحوادث موجودة
بالفعل لان كل واحد منها موجود واذن يكون لما لا نهاية
له كلية منحصرة في الوجود والانحصار في شيء ينافي عدم
التناهي وان لم يكن لها كلية حاصرة لآحادها معا في الوجود
فالحكم حكم ذلك عقلا بناء على ان الحكم على كل واحد هو الحكم
على كل الآحاد والشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله موجودة بالفعل
الى قوله فانها في حكم ذلك ومنها امتناع وجود كل واحد من
الحوادث لكونه متوقف الوجود على انقضاء ما لا نهاية له
من الحوادث السابقة والامور المترتبة الغير المتناهية
يمتنع ان تنقضي واشار الى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن
ان يكون حال من هذه الاحوال الى قوله فيقطع اليها ما لا نهاية
له ومنها وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث وما
لا يتناهى يمتنع ان يزداد وينقص والى هذه الحجة اشار بقوله
كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا
نهاية له ثم ان هذه الفرقة اذا طولبوا بعلة تخصص حدوث



العالم بالوقت الذي حدث فيه دون سائر الاوقات التي
يمكن فرضها مما لا يتناهى قبله وبعده افترقوا بحسب الاحتمالات
الممكنة فيه الى قائل بثبوت التخصيص بالوقت المعين
اما لذات ذلك الوقت او للفاعل او لشيء غيرهما والى قائل
بنفي التخصيص وبالحقيقة لا فرق بين نافي التخصيص و
مثبته بسبب الفاعل وحده دون غيره فاذن الفرقة المذكورة
افترقوا الى ثلاث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت
بالحدوث وبوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهم
جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم
وهؤلاء انما يقولون بتخصصه على سبيل الاولوية دون
الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود الى العالم
وفرقة قالوا بتخصصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعل
حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل
ذلك الوقت وهو قول ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي
ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفا من
العجز عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق
بوقت ولا شيء آخر غير الفاعل وهؤلاء اما نفوا او
اعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب اسناده الى علة غير
الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه

على الآخر من غير مخصص وتمثلوا في ذلك بعطشان مخير
الماء في إنائين متساويين بالنسبة إليه من كل الوجوه فإنه
يختار أحدهما لا محالة وبغير ذلك من الأمثلة المشهورة
وهم أصحاب أبي الحسن الأشعري ومن نحا نحوه وغيرهم
من المتكلمين المتأخرين وأشار الشيخ إلى هذه الأقوال بقوله
ومن هؤلاء من قال إلى قوله ولا يسأل عن لم وختم أقوال المتكلمين
بقوله فهؤلاء هم المعطلة وبإزاء هؤلاء قوم من القائلين
بوحدانية الأول ويقولون إن واجب الوجود بذاته واجب
الوجود في جميع صفاته وأحواله الأولية وإنه لم يتميز في العدم
الصريح حال الأولى فيها أن لا يوجد شيئا أو بالأشياء أو
لا يوجد عنها أصلا وحال بخلافه فيها لما فرغ عن بيان مذاهب
المتكلمين شرع في بيان مذهب الحكماء فبدأ بأنهم يقولون
إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته وأحواله
الأولية لأن ذلك يقتضي قدم الفعل من جانب
الفاعل فإن الفاعل إذا كانت فاعليته واجبة له وجب
أن يكون فاعلا دائما أما إذا كانت فاعليته ممكنة احتاج
في فاعليته إلى سبب آخر كما مضى بيانه وواجب الوجود لا
يجوز أن يكون كذلك وأراد بالأحوال الأولية الأحوال التي
لا يتوقف وجودها على شيء غير ذاته ككونه قادرا وفاعلا

وعالما ويقابلها الأحوال الثانية المتوقفة على وجود الغير
ككونه أولا وآخرا وظاهرا وباطنا وبه لا يكون له واجبة
لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب
الفعل فأشار إلى أن العدم الصريح لا يتميز فيه حال تكون
فيها إمساك الفاعل عن الفاعلية أولى بالقياس إليه ويكون
لا صدور الفعل أولى بالقياس إلى الفعل من حال أخرى يصير
فيها فاعليته أولى به أو صدور الفعل أولى بالفعل وغرضه
من ذلك الرد على القائلين بكون بعض الأوقات أصلح لأن
يفعل فيه من الباقية قوله ولا يجوز أن تتجدد إرادة بتجدد
إلا لداع ولا أن تتجدد جزافا وكذلك لا يجوز أن تتجدد طبيعة
أو غير ذلك بلا تجدد حال وكيف تتجدد إرادة لحال تجدد
وحال لما تجددت كحال لما يمهد له التجدد فيتجدد
فإذا لم يكن تجدد كانت ما لم يتجدد شيء حالا واحدة مستمرة
على نهج واحد وسواء جعلت المتجدد [illegible] منزلة
مثلا لحسن من الفعل وقتا ما يتيسر أو معين أو غير ذلك
تماعدا أو لغرض كان يكون له لو كان قدر أو داعيا أو غير ذلك
كان زال لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي
يتساوى عنده طرفاه بالقياس إليه من حيث هو قادر احتاج
إلى إثبات شيء بسببه يتخصص الطرف الذي يختاره

قوله فإنه يلزم من صح القول بتجدد شيء [illegible]

فاثبتوا له ارادة تتعلق بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض
المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير زائدة على علمه عند الكعبي
فاشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة اولا بانها لا بد وان
تتبع امرا متجددا يقتضي ايثار احد المقدورات كشوق مثلا او ميل
اليه وهو الداعي والا لكان تعلقها بذلك المقدور دون
ما عداه جزافا وهما منفيان عنه تعالى بالاتفاق والجزاف لفظة
معربة معناه الاخذ بغير تقدير وقد يطلق بحسب الاصطلاح
على فعل يكون مبدأه شوقا تخيليا من غير ان تقتضيه فكر كما
لرياضة او طبيعة كالتنفس او مزاج كحركات المرضى او عادة كما
للعب باللحية مثلا وهو باعتبار الفاعل كما ان العبث يكون
باعتبار الغاية والشيخ اطلقه ههنا على الفعل الذي تعلق
الارادة به للشعور به فقط من غير استحقاق او اختصاص ثم
ان الشيخ جعل الحكم اعم مما ذكره الشارح للاستظهار فقال لو
لا يجوز ان ينبعث طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال اي يجوز
ان يحدث شيء من شرائط الفاعلية التي يتعلق بها الفعل
على الاطلاق سواء كانت طبيعة او ارادة او قسرا من غير تجدد
وابطل ذلك بان حال الشيء المتجدد انما يكون كحال الفعل
المتجدد الذي كلامنا فيه وكما يحتاج الفعل الى ذلك الشيء
في تجدده فكذلك يحتاج ذلك الشيء الى تجدد امر آخر ويتسلسل

اما دفعة وهو باطل واما شيئا قبل شيء وهو القول بحوادث
لا الى اول ثم اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة وبان
الارادة غير زائدة على العلم بقوله واذا لم يكن يتجدد كانت حال
ما لم يتجدد شيء حالة واحدة مستمرة على نهج واحد وذلك يقتضي
اما لا صدور الفعل عن الفاعل اصلا واما صدوره في جميع اوقات
وجوده واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة
لا يعترفون بتجدد شيء غير الفعل اصلا مع قولهم انما يكون بعض
الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع الصدور في غير ذلك
الوقت فلما فرغ الشيخ من ابطال القول بتجدد شيء وابطال القول
بان لا يتجدد شيء اشار الى ان هذين القولين ايضا يتجدد لها
وسواء جعلنا التجدد لامر يترجح من الفعل وقتا ما يعني
القول بصلوح بعض الاوقات او معين يعني صيرورة الفعل ممتنعا
فيما بعد كونه ممتنعا او غير ذلك مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحهما
تم او جعلته لامر زائد كما هو كان قال عند الوقت الصالح او
امتناع كان قال عند وقت الامكان او غير ذلك بحسب اصطلاحهم
فان القول بجميع ذلك قول بتجدد شيء ما وقد ابطلناه قوله
قالوا فان كان الداعي الى تعطيل واجب الوجود عن افاضة الخير
والجود هو كون المعلول مسبوق العدم لا محالة فهذا الداعي
ضعيف وقد انكشف لذي الانصاف ضعفه على انه قائم في

في حال

كل حال ليس في حال اولى بايجاد السبق منه واما كون المعلول
ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود بغيره فليس بنافي كونه
دائم الوجود بغيره كما بحثت عليه ولما فرغ عن الاشارة الى قدم
الفعل بما هو من جانب الفاعل وبما هو من جانب الفعل وبطل
القول بالحدوث اراد ان يشير الى ضعف حجج القوم وحججهم
ايضا تنقسم الى ما يتعلق بالفاعل والى ما يتعلق بالفعل فمما
يتعلق بالفاعل هو قولهم ان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون
مسبوقا بالعدم ومما يتعلق بالفعل هو قولهم الفعل في نفسه
يمتنع ان يكون الا محدثا فذكر ان الداعي لهم الى القول بالحدوث
مع كونه مشتملا على التزام امر شنيع وهو تعطيل الواجب جل ذكره
فيما لم يزل عن افاضة الخير والجود ان كان هو ان يكون الفعل
مسبوقا بالعدم فهذا غرض ضعيف ومع ذلك فهو حاصل في كل
حال سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث او في وقت اخر قبله
او بعده من غير تخصص واولوية لذلك الوقت دون غيره وان كان
الداعي لهم الى ذلك هو ظنهم ان الفعل في نفسه يمتنع ان يكون
غير حادث فقد بحثت في صدر النمط على فساده وتبين لك
ان المعلول يمكن ان يكون دائم الوجود ثم اشتغل بالجواب عن
الحجج الثلثة المحكية عنهم على امتناع وجود حوادث لا اول
لها وبين وجوه الخطاء فيها فقوله واما كون غير المتناهي كلا

موجودا لكون كل واحد وقتا ما موجودا فهو توهم خطاء
فليس اذا صح على كل واحد حكم صح على كل محصل والا لكان يصح
ان يقال الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود لان
كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود فيحمل الامكان على الكل كما
على كل واحد اشارة الى الجواب عن الحجة الاولى وهو ان القول بصحة
الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم به على كل واحد يقتضي القول
بامكان دخول غير المتناهي في الوجود لامكان دخول كل واحد
منها في الوجود وهذا مما يصرحون بامتناعه ثم يقولون
مقدورات الله غير متناهية ولا يمكن ان يدخل كلها في الوجود
بحيث لا يبقى له مقدور يخرجه الى الوجود وقوله قالوا ما لم يزل
غير المتناهي من الاحوال التي تذكرونها معدوما الا شيئا بعد شيء
وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر او اقل ولا يلزم ذلك
كونها غير متناه في العدم اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة
وهو ان غير المتناهي اذا كان معدوما فقد يمكن ان يزيد وينقص
بلا تفاوت كالحوادث المستقبلة التي تنقضي كل يوم وكمعلومات
الله تعالى التي هي زائدة على مقدوراته مع كونهما غير متناهيين
عندهم والحوادث التي كل اثنين منها ليست بموجودة جميعا
في وقت من الاوقات فاذن ان ازديادها لا يكون قادحا في كونها
غير متناهية وقوله واما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله

ما لا نهاية له او احتياج شيء منها الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية
له فهو قول كاذب فان معنى قولنا توقف كذا على كذا هو ان الشيئين
وصفا معا بالعدم والثاني لم يكن يصح وجوده الا بعد وجود
المعدوم الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة وقت
من الاوقات يصح ان يقال ان الاخير كان متوقفا على
وجود ما لا نهاية له او محتاجا الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له
بل اى وقت فرضت وجدت بينه وبين كون الاخير اشياء متناهية
فهي جميع الاوقات هذه صفته لا سيما والجميع عند كم
كل واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لم يوجد الا
بعد وجود اشياء كل واحد منها في وقت آخر لا يمكن ان يحصى عدد
ها فذلك محال فهذا هو نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن
فكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه اما ان تغير لفظها تغيرا يوهم
بها المعنى اشادة الى الجواب عن الحجة الثانية وهو ان معنى توقف
الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية او احتياجه الى ذلك
ان كان هو انه قد كان فيما مضى وقت ما بعينه لم يوجد هذا الحادث
فيه ولا شيء من الحوادث وكان وجود الحادث اليومي في ذلك
الوقت متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث وكان هذا
الحادث محتاجا في وجوده الى انقضاء ما لا نهاية له بعد ذلك
الوقت الى ان تنتهي النوبة اليه فهو قول كاذب ومع ذلك مصادرة

على المطلوب لان وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم والحق
ان كل وقت يفرض فيما مضى فلا يقع بينه وبين الحادث اليومي من
الحوادث الا عدد متناه واذا كان كل وقت وجميع الاوقات عندهم
واحدا ففي جميع الاوقات هذا الحكم يكون حقا واذا كان معنا
ان الحادث اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له هو هذا
المتنازع قوله قالوا فيجب من اعتبار ما بحثنا عليه ان يكون
الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسبة الى الاوقات والاشياء
الكائنة عنه كونا اوليا فما يلزم ذلك الاعتبار لزوما ذاتيا
الا ما يلزم من الاختلاف فانه يلزم منها فيتبعها التغير لما فرغ
عن الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء
ههنا وهو ان الواجب لا يختلف نسبته الى الاوقات والى معلولاته
الاولية يعني العقول التي لا واسطة بينها وبين المبدأ الاول قد
اذ لا واسطة غريبة بينها وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا يعني النفوس
الفلكية والاجرام الكلية فانها تصدر عن العقول بحسب ذواتها
بلا توسط شيء آخر الا ما يلزم من الاختلاف فانه يلزم منها يعني
الحركة السرمدية التي هي من الاختلاف فانه منبع فيتبع تلك الاجرام
التغير يعني الحوادث اليومية قوله فهذه هي المذاهب واليك
الاختيار بعقلك دون هواك بعد ان تجعل واجب الوجود واحدا
مراده ان التنازع في القدم والحدوث مشعل بالقياس الى التابع



في وحدة واجب الوجود وكثير فان ذلك مما لا يختص بالتوحيد هل
فيه وليس مراده ان المسئلة الحدوث والقدم تعلقها بمسئلة التوحيد

النمط السادس في الغايات ومباديها وفي الترتيب قال
الفاضل الشارح غاية الشيء ما اليه يتحرك ومتى يصل اليها وقف
والصواب ان ذلك هو غاية الحركة فقط اما الغاية المطلقة
فهي اعم من ذلك وهي ما لاجله يصدر الحلول عن علة الفاعلية
ثم قال وهذا النمط يشتمل على ثلث مقاصد احدها بيان ان كل
فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول
وثالثها بيان ترتيب الوجود وانما قدم الاول لانه تمام لما قبله
يعني مسئلة القدم واساس لما بعده بيان الاول هو ان البارى
ان لم يكن مستكملا بغيره لم يكن فاعلا بالقصد والارادة وحينئذ
كان موجبا وذلك يؤكد القول بالقدم وايضا عند القائلين
بالحدوث الذي عليه تعويلهم هو قولهم ان البارى تم ارادي
في خلق العالم في وقت بعينه وبابطال انه يفعل بالارادة دفع
هذا العذر وبيان الثاني هو ان كون حركات الافلاك تشبهية
الذي به يستدل على وجود العقول انما يثبت بعد ثبوت ان
حركاتها ليست للعناية بالسافلات وذلك انما يثبت بانه
لو كانت حركاتها لاجل السافلات كانت هي مستكملة بها والعالي
لا يكون مستكملا بالسافل واقول انه لما اثبت للوجود مبدا اول

في النمط الرابع كان من الواجب ان يبين كيفية مبداء بيته
فذكر في النمط الذي يتلوه المشتمل على الصنع والابداع ولما
ذكر الافعال كان من الواجب ان يشير الى غاياتها فبدا بالاشارة
الى احكامها الكلية وهي ان اي الفاعلين لا يكون لافعاله
غاية واي لهم يكون لافعاله غاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف
الثاني فدل ذلك على وجود موجودات مترتبة هي مبادي لغا
يات تلك الافعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين
وساقه ذلك الى النظر التام في اثبات تلك الموجودات ثم في
ترتيب الوجود النازل من المبداء الاول الى المرتبة الاخيرة ولذلك
وسم النمط بالغايات ومباديها في الترتيب تنبيه
اتعرف ما الغني الغني التام هو الذي يكون غير متعلق بشيء
خارج عنه في امور ثلثة في ذاته وفي هيئات متمكنة في ذاته
وفي هيئات كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شيء آخر
خارج عنه حتى يتم به ذاته او حال متمكنة في ذاته مثل شكل
او حسن او غير ذلك او حال لها اضافة ما كعلم او عالمية او قدرة
او قادرية فهو فقير محتاج الى الكسب هذا هو تعريف الغني
والمقصود ان مراعاة معناه المحمول على المبداء الاول تقتضي
ان لا يكون لفعله غاية مباينة لذاته واعلم ان صفات الشيء
تنقسم الى ما هو له في نفسه والى ما هو له بسبب وجود غيره

ينقسم الى ما ليس من شانه ان يعرض له نسبة الى غيره والى ما
شانه ذلك وهذه ثلثة اصناف الاول هو الهيئات المتمكنة
من ذات الشيء والثاني هو الهيئات الكمالية الاضافية وهي كمالات
ليس في نفسه بل مبادي اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات
المحضة والشيخ ذكر ان الغني التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلثة
اشياء ذاته والهيئات المتمكنة من ذاته والهيئات الكمالية الاضافية
له ولم يذكر الاضافات المحضة لانها متعلقة الوجود بغيرها
ثم لما ذكر ان الغني هو الذي لا يتعلق في هذه الاشياء بغيره ذكر
ان ما يتعلق في شيء من هذه الاشياء بغيره فهو ليس بغني بل فقير
محتاج الى كسب وهذا الكلام كعكس نقيض للاول لو كان الاول
قضية قال الفاضل الشارح قوله فمن افتقر في شيء من هذه الا
مور الى غيره فهو فقير محتاج الى كسب كلام خارج عن قانون الخطا
بة لا معنى للفقير الا افتقاره في احد هذه الامور الى الغير وحينئذ
يصير معنى الكلام انه لو افتقر في شيء من الثلثة الى الغير لافتقر
فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لا فائدة فيه وان كان يريد بالفقير
شيئا اخر فلا بد من افادة تصوره واقول كلام هذا الفاضل يقتضي
ان يكون كل قضية موضوعها ومحمولها شيء واحد في المعنى خارجة عن
قانون الخطابة وليس كذلك فان الحد يحمل على المحدود لكي يصير مفهوما
وقريبا من فهم الجمهور ويحصل ذلك مقدمة خطابية نظرا ان قولنا

الفقير

الفقير في شيء ما فقير ليس بمكرر لان الموضوع هو الفقير المقيد
والمحمول هو الفقير المطلق وذلك يجري مجرى قولنا الموجود في شيء
موجود وايضا هذا الفاضل قد صنف شرحه لهذا الفصل بان قال
المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية الغني وهو الذي لا يفتقر
الى الغير لا في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية وذلك يقتضي
ان يكون قوله الغني هو الذي لا يفتقر الى الغير في هذه الامور
شبيها بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد لان
المحدود والحد شيء واحد واذا كان كذلك فلا محالة يكون ما
يقابل الحد وما يقابل المحدود بانهما ايضا شيئا واحدا ويكون
كلامه هذا جاريا مجرى قول من يقول الانسان هو الحيوان
الناطق وما ليس بالحيوان الناطق فليس بانسان فلا ادري لم
صار الاول تعريفا مقبولا والثاني خطابيا مستنكرا مع كونهما
في الحكم واحدا بل نقول ان الشيخ قد قال في الاول ان الغني هو
الذي لا يتعلق بغيره وقال بعده فمن احتاج الى غيره فهو فقير
وكان من الواجب ان يقول ومن تعلق بغيره فهو فقير لكن
عدله لفظيا وكان الجواب انه لما كان في الاول قاصدا للتعريف
لم يورد الاحتياج لئلا يكون تعريفا للغني بتعريفه بما يقابله
بل اورد التعلق الذي قام مقامه في افادة معناه ولما لم يكن
في الثاني قاصدا للتعريف اورد الاحتياج ليعلم انه يستعملهما



بمعنيين متقاربين **تنبيه** اعلم ان الشيء الذي انما
يحسن به ان يكون عنه شيء آخر ويكون ذلك اولى واليق من ان لا
يكون فانه اذا لم يكن ذلك عنه لم يكن ما هو اولى والحسن مطلقا
وايضا لم يكن ما هو اولى لحسن به مضافا فهو مسلوب كمال ما نفهم
فيه الى كسب ان قوما من المتكلمين يعللون افعال الباري تعالى
بالحسن والاولوية فيقولون ان ايصال النفع الى الغير حسن في نفسه
وفعله اولى من تركه فلاجل ذلك خلق الله تعالى الخلق والشيخ اراد
ان ينبه على ان هذا الحكم في حق الله تعالى مقتضي لاسناد نقصان
اليه وتقريره ان الشيء الذي يحسن به ان يفعل فعلا ويكون ان
يفعل احسن به من ان لا يفعل فانه ان فعل كان ما هو حسن به في
نفسه حاصلا وكان ما هو حسن به من شيء آخر ايضا حاصلا فهما
صفتان له احديهما مطلقة والاخرى كمالية اضافية الى شيء
آخر وان لم يفعل لم يكن ما هو حسن به حاصلا ولا ما هو حسن
من شيء آخر ويظهر من ذلك ان هاتين الصفتين قد يستفيد
هما ذلك الشيء من فعله وفعله غيره فاذن هو ذاته مستكمل
كما[له] مفتقر الى كسب **تنبيه** فما افحش ما يقال من ان الامور
العالية تعالى ولان تفعل شيئا لاجل ما تحتها لان ذلك حقيق بها و
ليكون فعاله بالجميل وان ذلك من المحاسن والامور اللائقة
بالاشياء الشريفة وان الاول الحق يفعل شيئا لاجل شيء وان

لفعله لمية ه هذا تصريح بالمقصود الذي وما انا اليه
في الفصل المتقدم وهو كنتيجة لما قبله ومراده واضح وقد
جعل الحكم عاما متناولا لجميع العلل العالية التي هي تامة
اما بذواتها او بعللها مع ابداعها وانما سلب الغاية عن فعل
الحق الاول جل جلاله مطلقا لان الفاعل الذي يفعل لغاية
فهو غير تام من وجهين احدهما من حيث يقصد وجود تلك
الغاية فان ذلك يقتضي كونه مستكملا بذلك الوجود والثاني
من حيث تتم فاعليته بماهية تلك الغاية فان ذلك يقتضي
كونه من حيث ذاته ناقصا في فاعليته والحق الاول لما كان تاما
بذاته واحدا لا كثرة فيه ولا شيء قبله ولا معه فاذن لا غاية
لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله **تذنيب**
اتعرف ما الملك فالملك الحق هو الغني الحق مطلقا ولا يستغني
عنه شيء في شيء وله ذات كل شيء لان كل شيء منه او مما
منه ذاته فكل شيء غيره فهو له مملوك وليس له الى شيء فقر سياق
الكلام يقتضي ان يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذي قبله
بالتذنيب ولا شك في ان التقديم والتاخير سهو وقع من قلم
الناسخين وهذا الفصل مشتمل على تعريف معنى الملك وقد
اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها كونه غنيا مطلقا وهو سلبي والثاني
افتقار كل شيء اليه وهو اضافي والثالث كون كل شيء له وهو

ايضا اضافية وعللوا ذلك بكون كل شيء منه فانه لما كان كونه غاية
للاشياء هو كونه فاعلا لها بعينه صح تعليل كون الاشياء له بكون
الاشياء منه **تنبيه** اتعرف ما الجود الجود هو افادة ما ينبغي
لا لعوض ولعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد ولعل
من يهب ليستعيض معامل وليس بجواد وليس العوض كله عينا
بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى
ان يكون على الاحسن او على ما ينبغي فمن جاد ليشرف او ليحمد او
ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد فالجواد الحق هو الذي
تفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود اليه
واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه فهو
بما يفيده من فعله متخلص يريد تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه
ثلثة اشياء احدها معنى الافادة والثاني ان يكون ما يفيده المفيد
شيئا ينبغي للمستفيد ان يكون مبتغى مرغوبا فيه مؤثرا بالقياس
اليه والثالث ان لا يكون لعوض وباقي الكلام بيان للعوض وهو ظاهر
قال الفاضل الشارح لفظة ينبغي مجملة يراد بها تارة الحسن
العقلي كما يقال العلم مما ينبغي وتارة الاذن الشرعي كما يقال
النكاح مما ينبغي والحكماء لا يقولون بالحسن العقلي ولا يليق
بهم التفسير الثاني ولا معنى لها سوى هذين واقول هذا الكلام
يقتضي كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة في الجاهلية

اما معتزلة يقولون بالحسن العقلي واما فقهاء يقولون بالاذن
الشرعي على ان المعتزلة والفقهاء ليسوا بانفرادهم مستعملي هذا
اللفظ غاية ما في الباب انهم استعملوها على سبيل النقل اصطلاحا حتى
بازاء هذين المعنيين لكن ذلك مما يدل على كونها في اصل اللغة
دالة على معنى آخر منقول عنه وكيف لا وعلماء اللغة جميعا
ذكروا القاموس انها المطاوعة يقال بغيته اي طلبته فانبغى
كما يقال كسرته فانكسر وهو قريب مما فسرناه واعلم ان القدح
في امثاله لهذا الكلام الذي استحسنه الخواص والعوام وجرى
مجرى النكت بمثل ما ذكره هذا الفاضل لا يليق بامثاله لانه يدل
على صدوره عن عصبية او حسد او قلة انصاف حاشاه عن ذلك
ثم انه قال القصد الى ايصال الفائدة الى الغير لو لم يكن معتبرا في
الجود لوجب ان يقال للحجر الذي سقط من سقف ووقع على
راس غريق انسانا فمات ذلك الغريق انه جواد مطلق
لحصول ما ينبغي منه لا لعوض والجواب ان الجواد انما يكون من
يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ينبغي لهم
يصدر من الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركته
الطبيعية وهي استفادة كمال منه لنفسه لا ايصال كمال الى غيره
وانما وقع على راس انسان اتفاقا ولا اتفاق يكون بالعرض في
ان الوقوع على الراس لا يقتضي الموت بالذات بل يقتضي اختلال

او صلاح الاعضاء والموت بسبب آخر يقتضيه بالذات عند
الاعضاء ثم ان المقتضي لموت انسان قد يكون مقتضيا لموت
انسان آخر بالذات بل بالعرض ثم ان المقتضي لموت عدو انسان
لا يكون مقتضيا لوصول فائدة الى ذلك الانسان بالذات بل
بالعرض فهذا حال مثاله الذي اورده وكذلك العود في
المصحح او المزيل للمرض فانه يصحح ويزيل المرض بالعرض وانما
بالذات كيفية مضادة للكيفية الغير الملائمة وهكذا حال
سائر الفاعلات الطبيعية فانها لا تفيد غيرها بافعالها شيئا
الا بالعرض فان قيل فلم لم يقيد الشيخ تعريف الجود بانه لا يكون
بالذات اجيب بانه لو عرف الجواد لاحتاج الى ذكر هذا القيد لكنه
لما عرف الجود لم يحتج اليه كما ان من عرف البارد بانه شيء يفيد
عنه كيفية كذا وكذا احتاج الى ان يقول بالذات اما اذا عرف
البرودة بانها كيفية كذا وكذا لم يحتج الى ان يقول بالذات و
الى المقصود ونقول فاذن قد ظهر ان كل فاعل يفعل بطبع من غير
ارادة او بارادة فهو مستكمل لما يفعل بفعله او بما يستعيضه والجواد
هو كل فاعل يكون اعلى مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل الشارح
وقول الشيخ واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به الى
اعادة للكلام الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا النمط وافعل
هما قضيتان اشتركتا في الموضوع فقط وهو الفاعل الذي لو لم

يفعل لقبح ذلك به وتباينتا في المحمول فانه حكم عليه هناك
بانه مسلوب كمال وههنا بانه متخلص اي مستعيض ثم اظهر ان هذا
ليس باعادة لذلك كما ظنه هذا الفاضل **اشارة** والعالي
لا يكون طالبا امرا لاجل السافل حتى يكون ذلك جاريا منه مجرى
الغرض فانه ما هو غرض لقد يتميز عند الاختيار عن نقيضه
عند المختار بانه اولى واوجب حتى انه لو صح ان يقال له انه اولى
واحسن ثم لم يكن عند الفاعل ان طلبه وارادته اولى به واحق
لم يكن غرضا فاذن الجواد والملك الحق لا غرض له والعالي
لا غرض له في السافل الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو اخص
من الغاية والقائلون بان الباري تعالى انما يفعل لغرض ذهبوا الى
انه انما يفعله لغرض يعود الى غيره لا الى ذاته وذلك لا ينافي كونه
غنيا وجوادا فاشار الشيخ الى ان من يفعل لغرض فلا بد من ان
يكون ذلك الفعل احسن به من تركه لان الفعل الحسن في نفسه
ان لم يكن ان يصير غرضا له ثم انتج من ذلك ان الملك الحق لا
غرض له مطلقا بل بالقياس الى السافل لانه انما يكون له غرض
بالقياس الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكية التي لم تبلغ كمالها
فهي مستفيدة الكمال مما فوقها **تنبيه** وفي نسخة
تتميم كل ما له حركة بارادة فهي متى وقع احد الاغراض المذكورة
الراجحة اليه حتى كونه متفضلا او مستحقا للمدح فاعل عن ذلك

ففعله اجل من الحركة والارادة معناه ان كل متحرك ذي
ارادة فهو مستكمل وينعكس عكس النقيض الى ان ما لا يحتاج الى
الاستكمال فليس بمتحرك ذي ارادة والمقصود ان البارى تعالى
والعقول الكاملة في ابداعها لا يباشر التحريك وان النفوس المحركة
للافلاك بالارادة مستكملة بتحريكاتها **وهم وتنبيه**
اعلم ان ما يقال من ان فعل الخير والجميل حسن في نفسه شيء لا مدخل
له في ان يختاره الغني الا ان يكون الاتيان بذلك الحسن يزيده
ويمجده ويزكيه ويكون تركه ينقص منه ويثلمه وكل ذلك ضد الغنى
لما تبين ان الفاعل الذي يفعل لغرض يعود اليه او الى غيره مستكمل
بوجه آخر وهو ان يقال الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود اليه
ولا الى غيره بل لان الفعل في نفسه جميل حسن وكون الفعل في نفسه
على تلك الصفة مقتض لاختيار الفاعل اياه فهذا هو الوهم ونبّه
على فساده بما مر وهو ان حسن الفعل ووجوده في نفسه شيء لا مدخل
له في ان يختاره الغني بل المقتضي للاختيار هو كونه مما ينزهه من
الذم او يمجده ويصيره مستحقا للمدح وكل ذلك ضد الغنى واعلم
ان القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن
بانه كل فعل يقتضي استحقاق مدح او لا استحقاق ذم فان اقتضى
الاخلال به مع ذلك الاستحقاق ذم فهو واجب والا فلا والقبح
بانه كل فعل يقتضي استحقاق ذم وعلى هذا ما ذكره الشيخ كثيرا

مع فعل الحسن الواجب من التشهير والتمجيد واستحقاق الثناء
والمدح والحمد والتخلص من المذمة وما يجري مجراها في هذه الفصول
اشارة لا تجدن طلبت مخلصا الا ان تقول ان تمثل النظام
الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك
النظام على ترتيبه وتفاصيله معقولا فيضانا وذلك هو العناية
وهذه جملة ستهدى سبيل تفاصيلها لما بين ان العلل العالية
لا تفعل لغرض في الامور السافلة وجب عليه ان يبين ان النظام
المشاهد في الموجودات الكائنة الفاسدة كيف صدر عنها اذ لا
يجوز ان يكون صدوره بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا
على سبيل الاتفاق او الجزاف فذكر في هذا الفصل ان تمثل النظام
الكلي اي تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علم
البارى السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة الجزئية
التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات
يقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل
المفيضة في جميع الاحوال تعقل ذلك الفيضان منها وهذا المعنى
هو عناية البارى تعالى بمخلوقاته وهذه جملة وعد بيان تفصيلها
فيما بعد في الفصل التاسع المقصود من هذه الفصول الشعر…
هو ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله … نظم
الفصول ان تعالى لو كان البارى فاعلا بالارادة لم يكن غنيا

ملكا ولا جوادا والتالي بالاتفاق باطل فالمقدم باطل بيان
الشرطية ان من فعل بالارادة فبفعله اولى به فاذن هو مستكمل
بفعله وذلك ينافي الغنى وينافي الملك ايضا لاعتبار معنى الغنى
في حده وينافي الجواد الذي لا يفعل لعوض لانه لا يقال انما فعل لان
الفعل في نفسه حسن او لايصال النفع الى الغير لانا نقول الاولى ان
به تنزهه وعدم الاتيان به يوقعه في استحقاق الذم وحينئذ يعود
الاستكمال ولما ثبت ان الفاعل بالارادة مستكمل ثبت ان العالي
لا يفعل لاجل السافل ولما ثبت ان الله ليس فاعلا بالارادة وقد
اتفقوا على عنايته وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك واقول المقصود ليس
من هذه الفصول ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو عمدة
في اثبات المقصود وهو نفي الغرض عن افعال المبادي العالية لان
النمط لما كان مشتملا على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادي
الاول وغايات افعالها ووجه التلفيق بين الفصول ان الشيخ
اختار من صفات المبدا الاول المتفق عليها هذه الثلثة وهي
مما لا يشاركه غيره فيها ومعانيها دالة على نفي الغرض عن فعله وقدم
الغنى لانه ادل على ذلك فقرره في الفصل الاول واثبت المطلوب
به وحده في فصلين بعده ثم قرر الباقيين في فصلين بعدهما وذكر
في الفصل السادس والثامن ان الفاعل اذا قصد نفع الغير وحسن الفعل
كان ايضا مستكملا ولما كان البيان متناولا لغير المبدا الاول

من المبادي العالية جعل الحكم عاما ولما كان تحريك الاول للعلوي
بحسب النظر الظاهر مشعرا بايهام انه تابع لارادة بين ان
المبادي التي كلامنا فيها هي ايضا مما ينافي تحريكها ولما فرغ
من ذلك ذكر ان نظام الكائنات مع نفي الغرض عن مباديها
كيف يصدر عنها وذكر انه هو الذي يعبر عنه بالعناية ثم قال الفاضل
الشارح والحجة بعد تقديمها خطابية لانه يقال لم ما معنى انه يلزم
ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا فان عنيت انه متى فعل ما
يجب عليه لم يستحق الذم كان الزام الشيء على نفسه فان التالي
عين المقدم ولم لا يجوز ان يكون الله تعالى يستفيد الاولوية لغيره
او دفع المذمة بفعله فان النزاع لم يقع الا فيه وان عنيت
شيئا اخر فبينه فظهر ان الحجة خطابية من باب الطامات
اقول وهذا ايضا يدل على انه بالغ كما لا في الشيخ خطابة وقد قال
من قبل ان ذلك خارج عن قانون الخطابة والجواب عن قوله
ما معنى قوله الباري تعالى لو فعل بالارادة لم يكن غنيا ان يقال
معناه انه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته بل كان
كاملا بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز
ان يكون الله تعالى مستفيدا للاولوية او دفع المذمة ان يقال
لان المستفيد لشيء لا يكون تاما ان لم يكن ذلك الشيء والحكم
بان هذا اقناعي من باب الطامات وليس مفوضا الى من نظر



في الكلامين واتضح. **تنبيه** قد تبين لك ان الحركات
السماوية قد تتعلق بارادة ما كلية وبارادة جزئية وتعلم ان
مبدأ الارادة الكلية المطلقة الاولى يجب ان تكون ذاتا
عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها لها
يصحبها فقر وكانت ارادته تمام تشبه بالعناية المذكورة وانت
تعلم ان المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع او اتصال
بل اما ان يكون محصل الطبيعة او معدومها والامور الدائمة
لا يجوز ان يقال لم يزل شيء لها مفقودا ثم حصل ولا يجوز ايضا ان
يقال لم يزل حاصلا وهو مطلوب بل كل كمالاتها حاضرة حقيقية
ليست جزئية ولا ظنية ولا تخيلية وليس نسبة ما ذكرناه
الى الاجرام السماوية نسبة نفوسنا الى اجسامنا وان يحصل منهما
حيوان واحد كما عليه حالنا لان نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه
من حيث تتممه لطلب مبادئ الكمال منه ولولا هذا لكانا جوهرين
متباينين واما نفس السماء فهي اما صاحب الارادة الجزئية
او صاحب ارادة كلية فتتعلق بها لينال ضربا من الاستكمال
ان كان وفيه سبق للفاضل الشارح هذا اثبات العقول في
النمط بأربع طرق وهذا الفصل مع اربع فصول بعده يشتمل على الطريقة
الاولى واقول انه لم يقصد اثبات العقول اول قصده بل قصد بعد
نفي الغاية عن افعال المبادئ العالية ذكر غايات افعال القوى المحركة

للافلاك ولزمه من ذلك اثبات العقول فبناء بيانها قصده
بيانه ان المبدأ الفاعل لحركة السماء قوة نفسانية غير عقلية
وهذا الفصل مشتمل عليه وتقريره ان نقول قد تبين في النمط
الثالث ان الحركات السماوية متعلقة بارادتين كلية وجزئية
وتبين ان مبدأ الارادة الكلية المطلقة الاولى يعني الارادة
التي لا تعلق لها بامر جزئي التي تنبعث الارادات الجزئية عن
القوى الجسمانية بسببها يجب ان تكون ذاتا عقلية مفارقة
الجوهر فان الاجسام وقواها لا تتحدد بالكليات وتلك الذات
اما ان تكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذاتية واما ان لا تكون
والاول هو المسمى بالعقل والثاني هو المسمى بالنفس لكن محرك
السماء لا يجوز ان يكون عقلا لثلاثة امور الاول ان العقل المحض
لا يصحبه فقر فيكون ارادته تشبهه بالعناية المذكورة تقرر
في آخر النمط الثالث ان المحرك للسماء يطلب بارادته ما هو
حسن واولى والثاني ان المراد الكلي كما مر ليس مما يتجدد ويتصرم
على انقطاع كالكميات المنفصلة او على اتصال كالكميات المتصلة
بل يكون شيئا واحدا اما موجود الطبيعة او معدومها دائما
مع الدائمة المتشابهة الاحوال اعني المجردة المحضة كالعقول
لا يجوز ان يقال كان فيما لم يزل لها شيء مفقود ثم حصل او يقال
كان حاصلا له وهو مع حصوله طالب له بل يكون كمالاتها حاضرة

حقيقية ليست جزوية متغيرة ولا ظنية ولا تخييلية لان
الظنون والتخيلات انما يكون بسبب الغواشي الجسمانية وهي مبرأة
عنها والمحرك السماوي بخلاف ذلك فانه مريد لمراد جزوية
تتجدد وتتصرم على الاتصال فقد يحصل لجسمه ما يطلبه بالحركة
ثم يفوته اذا يقرب منه والثالث ان الجوهر العقلي لا يكون مرتبطا
بجسم كنفوسنا فان نفوسنا مرتبطة بالجسام من حيث هي
ناقصة تطلب مبادي الكمال منها وقد صارت بذلك متحدة
بها اتحادا ما واحدا ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين
فاذن مبدأ الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء واما
نفس السماء فهي اما صاحبة ارادة جزوية منطبعة في جسمها على ما
ذهب اليه المشائون او صاحبة ارادة كلية مفارقة قد تعلق با
السماء وانبعث منه صورة منطبعة فيها لينال كمالا ما لا
بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلي المفارق كما ينال نفوسنا
بواسطة ابداننا من العقل الفعال قوله ان كان اى ان كان صاحب
ارادة كلية كما وصفنا موجودا للسماء وانما اورد هذه اللفظة
لانه لم يرد ان يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع والقوم
يوجب القطع بوجود هذه النفس وهو ان صاحب الارادة الكلية
والجزوية يجب ان يكون شيئا واحدا حتى يحصل الارتباط وتتم
الحركة المتصلة **اشارة وتنبيه** ولا يمكن ان

ان تحريكها للسماء لداع شهواني او غضبي بل يجب ان يكون
اشبه بحركاتنا عن عقلنا العملي ويمكن ان يشير الى غاية الحركة
السماوية وهي التشبه بالمبادي العالية التي هي العقول
المجردة وان ينبه على وجود تلك المبادي فنقول قد تبين
فيما مر ان التحريك الارادي قد يصدر اما عن تصور حسي او
تصور عقلي والصادر عن التصور الحسي يكون الداعي اليه اما
جذب ملائم او دفع مناف فاذن هذا التحريك يكون لداع
اما شهواني او غضبي كما في انواع الحيوانات واما الصادر
عن التصور العقلي فهو كما يصدر عن نفس الانسان بحسب عقله
العملي وتحريك السماء لا يجوز ان يكون لداع شهواني او غضبي
لانهما يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملائمة
ثم يرجع الى الحالة الملائمة فيلتذ او ينتقم من مخيل له فيغضب
وايضا لان كل حركة الى لذة او غلبة على الشيء الموجود في
الحيوانات متناهية فاذن هو اشبه بحركاتنا الصادرة
عن العقل العملي قوله ويريد ان يكون لمعشوق ومحبوب
اما لنا لذاته او حاله او لنا لما يشبههما كل تحريك ارادي
فهو لشيء يطلبه المريد ويختار وجوده على عدمه وكل
مطلوب مختار محبوب ودوام الحركة انما يكون لفرط الطلب
الذي يقتضيه فرط المحبة والمحبة المفرطة هي العشق

الى حال غير ملائمة

او دوام

فاذن لا بد ان يكون تحريك السماء للمعشوق ومختار وذلك
المعشوق يكون اما شيئا غير محصل الذات او شيئا محصل الذات
فان لم يكن محصل الذات وجب ان يكون يحصل بالحركة
والا كان الطلب طلبا للا شيء وهو محال والشيء المحصل
بالحركة يكون اينا او وضعا او كيفا ما او كما او ما يتبعها من كم
الجسم وحينئذ انما يكون الحركة لنيل ذات المعشوق
وان كان المعشوق محصل الذات والحركة لا محالة متوجهة
نحو حصول حال ما للمتحرك فان يكون تلك الحال حالا من
المعشوق كمماسته او موازاته او ملاقاته لم تكن حاصلة فحصلت
بالحركة وحينئذ تكون الحركة لنيل حال من المعشوق واما ان
لا يكون تلك الحال حالا منه وحينئذ يجب ان يكون مما يناسب اما ذات
المعشوق او حالا من احواله والا فلا مدخل للمعشوق في النوع
من الحركة وحينئذ لا يكون الحركة حركة لاجله هذا خلف فاذن
يكون هذا القسم لاجل نيل ما يشبه ذات المعشوق او حاله
وظهر من ذلك ان تحريك السماء الذي كان للمعشوق لا
يخلو من ان يكون اما لاجل نيل ذاته وحاله او نيل ما
يشبههما قوله ولو كان للاول لوقف اذا نال او طلب المحال
وكذلك لو كان لطلب نيل الشبه من حيث يستقر فهو لنيل
شبه لا يستقر اي ولو كان المعشوق مما ينال بالتحريك ذاته

او حالا منه وبالجملة يكون من كمالات المتحرك الذي لم يكن
حاصلا فيه لكان لا يخلو اما ان يحصل وقتا ما او لم يحصل ابدا
فان حصل وقتا ما وجب ان يقف التحريك عند حصوله
وان لم يحصل ابدا وكان المتحرك يطلبه ابدا فهو طالب للمحال
والارادة المنبعثة عن ارادة كلية يتصور بها جوهر عاقل
مجرد عن الغواشي المادية يستحيل ان يكون نحو شيء محال
فاذن المعشوق ليس من كمالات المتحرك ولا مما يحصل
بالحركة ذاته او حاله بل هو شيء محصل الذات خارج عنه
ليس من شانه ان ينال وظهر ان المتحرك انما يريد نيل الشبه
ثم لا يخلو اما ان يكون تحريكه لنيل شبه يستقر كمالا اذا ما
يوجد فيه شبيها بكمال المعشوق او يكون لنيل شبه غير مستقر
والاول محال لانه يقتضي وجود القسم المذكور اعني
الوقوف عند النيل او طلب المحال فبقي ان يكون الحركة لنيل
شبه لا يستقر قوله فلا ينال كماله الا على تعاقب
المنقطع بالدائم وذلك اذا كان المبدأ لا بالعدد يستبقي
نوعه من التعاقب ويكون كل عدد يفرض لما بالقوة يكون
له خروج بالفعل لا محالة ولنوعه او لصنفه حفظ بان
اي فلا ينال الشبه بكماله اذ هو غير مستقر الا على تعاقب
يشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم لاتصاله وذلك

اذا كان المبتدأ من الجزئيات الغير القارة بالعدد يستبقى
نوعه بالتعاقب وكل عدد يفرض مما هو بالقوة يكون له خروج
الى الفعل حين انتهاء النوبة اليه لا محالة والنوع او الصنف
حفظ بالتعاقب والتشبه انما يكون بذلك الباقي الحقيقي
دون الزائل المتصرم قوله فيكون المتشوق تشبها ما با
لامور التي بالفعل من حيث براءتها عن القوة راشحا عنه الخير
الفائض من حيث هو تشبه بالعالي لا من حيث هو فا
عل السافل فيكون المتشوق يعني محرك السماء متشبها يعني
ما من التشبه وفي بعض النسخ فيكون المتشوق بفتح الواو
تا يعني يكون ما اليه تشوق المحرك هو تشبها ما بالامور
التي بالفعل يعني المعشوق وهو العقل من حيث براءتها
عن القوة راشحا عنه الخير الفائض اي في حال كونه راشحا
عنه الخير من حيث تشبه بالعالي يعني مقصوده بالقصد الاول
هو التشبه به من حيث البراءة عن القوة واما بالقصد الثاني
فان يرشح عنه الخير حالة التشبه كما يرشح عن معشوقه وفي
لفظة يرشح استعارة لطيفة وهو ان الخير لا يفيض عن
المحرك بالذات بل يفيض عن العقل عليه ويرشح عنه على ما
قوله ومبداء ذلك في احوال الوضع التي هي هيئات فائضة
وانما يجري ما بالقوة فيها مجرى الى الفعل بما يمكن من التعاقب

يعني ومبداء ذلك الامر الذي يحصل التشبه به يكون في
احوال الوضع وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل على الاتصال
الغير القار اعني الحركة لا يقع الا في اربع مقولات كما تبين
في العلم الطبيعي والفلك لا يمكن ان يتغير في ثلثة منها التي
هي الكم والكيف والاين فاذن لا خروج له من القوة الى الفعل
الا في الوضع واما قوله التي هي هيئات فائضة لان الاجرام
النيرة تفيض انوارها على الاجسام السفلية بحسب اوضاعها
والهيئات ليست بذاتها فائضة لكن لما كانت معدات لها
فائضة وصفها بانها فائضة وانما يجري ما بالقوة فيها يعني
في السماء مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب ولذلك يحصل التشبه
فهذا تقرير ما في الكتاب واما وسم الفصل بالاشارة والتنبيه
لاشتماله على بيان غاية الحركة السماوية التي هي التشبه وعلى
التنبيه على وجود الجوهر المتشبه به اعني العقل **تنبيه**
لو كان المتشبه به واحدا لكان التشبه في جميع السماوية
واحدا وهو مختلف ولو كان لواحد منها بالاخر لنالته
المنهاج وليس كذلك الا في قليل ربما التنبيه على كثرة العقول
المفارقة واعلم ان الفيلسوف الاول قد اشار في بعض اقواله
الى ان المتشبه به في الجميع شئ واحد هي العلة الاولى وبعد
في مواضع اخرى ان لكل فلك فقد خصه معشوق يتشبه

الفلك به فنبه الشيخ في هذا الفصل على انها كثيرة وسيذكر
الوجه في كونه واحدا في الفصل الذي يتلوه وتقريرها لكلام ان
المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في جميع الاجرام السماوية
واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة
الى جهة معينة ولا وضعا معينا وليس للافلاك طبائع تقتضي
وضعا معينا والا لكان النقل عنه بالقسر وجهة معينة
فان وجود كل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة
الفلك المقتضية لتشابه اجزائه ولحوائله ونفوسها ايضا لا يجوز
ان يكون طلبها اما تلك الجهة او الوضع الا ان يكون الغرض
في الحركة مختصا بذلك لان الارادة تبع للغرض لا الغرض تبع لها
فاذن السبب اختلاف الاغراض ويلزم من ذلك اختلاف
مباديها المتشبه بها واعلم ان بعض المتفلسفة من الاسلاميين
وغيرهم ذهبوا الى ان المتشبه به هو الجسم فكل فلك سافل تشبه
بما يحيط به على ما سيأتي بيانه والشيخ ابطل ذلك بانه يقتضي
تشابه الحركات في الجهات والاقطاب وان اوجب قصورا
فانما اوجب ضعفا لمتشبه عن التشبه التام لا مخالفة وليس
التشابه موجودا الا في قليل يعني في الممثلين بفلك البروج
ممثل القمر فانها تشبه فلك البروج في الحركات والاقطاب
واعترض الفاضل الشارح بان تشبه الفلك بالعقل هو ان

يخرج كمالاته اللائقة به الى الفعل كما في العقل وهذا معنى
مشترك بين العقول وليس لما به امتياز كل عقل عن الاخر مدخل
في ذلك فاذن المتشبه به شيء واحد والجواب ان خروج الكمالات
الى الفعل امر كلي لا يمكن ان يصير غاية لحركات جزئية بل يجب ان
يكون غايات الحركات الجزئية امورا جزئية يلزمها هذا المعنى الكلي
وتلك الامور وان كان اختلاف الحركات قد دلنا على اختلافها
لكن ليس لنا الى معرفة ماهياتها المتخالفة طريق على ما يجيء بيانه
قال ويحتمل ان يكون سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف هيولياتها
لها بالماهية كما يجيء بيانه فلا يكون كل هيولى قابلة لكل حركة
خاصة والجواب عنه مضافا الى ما مر ان ذلك يقتضي كون الحركة
المستديرة طبيعية وقد مر فساده **وهم وتنبيه**
ذهب قوم الى ان المتشبه به واحد فقط وان الحركات كان يجب
فيها ان تكون متشابهة ولكنها لما كان سواء لها ان تتحرك الى
اي جهة اتفقت فتنال الغرض بالحركة ثم كان يمكن لها ان
تطلب الحركة على هيئة نفاعة لما تحت وان لم تكن الحركة في
اصلها لذلك جمعت بين الحركة لما استدعى منها الحركة من الغرض
وبين جعلها على هيئة نفاعة ونحن نقول لو جاز ان تتوخى
هيئة الحركة نفع السافل جاز ان تتوخى بالحركة ذلك اصلا
وكان لقائل ان يقول لما كان لها ان تتحرك وان تسكن سواء

لذيها الامران مثل جهتى الحركتين ثم كان ان تحرك لنفع للسافل
اختارته بل اذا كان الاصل هو انها لا تعمل لاجل السافل بل انما
تطلب شيئا عاليا فيتبعه نفع فيجب ان يكون هيئة الحركة
قال الشيخ في سائر الكتب فيما لما سمعوا ظاهر قول الاكثرين
اذ يقول ان الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه ان يكون
للعناية بالامور الكائنة الفاسدة التى تحت كرة القمر وكانوا سمعوا
ايضا وعلموا بالقياس ان حركات السماويات لا يجوز ان يكون لاجل
شيء غير ذواتها ولا يجوز ان يكون لاجل معلولها ارادوا ان يجمعوا
بين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليس لاجل ما تحت القمر ولكن
للتشبه بالخير المحض والشوق اليه وان الاختلاف الحركات كان لتخالف
ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد لتخالفا فينتظم
به بقاء الانواع كما ان رجلا فاضلا لو اراد ان يمضى في حاجة سمت
موضع واعترض له الطريقان احدهما يختص بوصوله الى الموضع
الذى فيه فقصده وطره والاخر يضيف الى ذلك ايصال نفع الى مستحق
يجب من حكم خيريته ان يقصد الطريق الثانى وان لم يكن حركته
لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا وكذلك حركة كل فلك لتستبقى
على كماله الاخير دائما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة لينفع
غيره فهذا تقرير هذا الوهم ثم قال في ابطاله فاقول انما نقول لهؤلاء
انه ان امكن ان يحدث للاجرام السماوية في حركاتها قصد ما لاجل

شيء معلول ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن
ان يحدث ذلك ويعرض في نفس الحركة حتى يقول قائل ان
السكون كان يتم لها بخيرية تخصها والحركة كانت ينفع بها
في الوجود وينفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها من الثاني
او اعسر فاختارت ما لا ينفع وان كانت العلة المانعة عن تصيير
حركتها لنفع الغير استحالة قصدها فعلا لاجل الغير من المعلولات
فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وان لم تمنع
هذه العلة قصد اختيار الجهة لم تمنع قصد الحركة وكذلك
الحال في قصد السرعة والبطوء فان وذلك كون كل قصد يكون من
اجل المقصود فهو انقص وجودا من المقصود لان كل ما من اجله
شيء اخر فهو اتم وجودا من الاخر ولا يجوز ان يستفاد الوجود
الاكمل من الشيء الاخس فهذا ما قاله الشيخ في هذا الموضع وهو
واضح قال الفاضل الشارح المعارضة بالسكون غير واردة
لان الحركة تستخرج الكمالات من القوة الى الفعل بخلاف السكون
فاذا كان المقصود هو استخراجها كان حاصلا بكل الحركات
فكان الكل بالنسبة اليه على السواء ولم يكن حاصلا بالسكون
فلا جرم لم تكن الحركة والسكون بالنسبة الى غرضه على السواء
واقول ليس مراد الشيخ بجواز السكون على الفلك مع تسليم ما
ذهبوا اليه من القول بانه يطلب التشبه بل مراده بيان ضعف

ما تمسك به القوم من الفرق بين أصل الحركة وبين حالها بأن
التمسك بمثل ذلك وجعل أصل الحركة بجعل نوع الغير ممكن لك
على تقدير كون الحركة والسكون بالنسبة الى الفلك على السواء فالعلة
الداعية الى اسناد أصل الحركة الى النفس هي بعينها داعية الى
اسناد هيئاتها الى مثل ذلك قوله وإذا كان كذلك ووقع
اختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النوع
فإذن المتشبه بها أمور مختلفة بالعدد أي إذا كان الفلك
عند تحركه لأجل ما تحته وقع الاختلاف بسبب متقدم على
ما تأخر عن الاختلاف وهو نفع ما تحت الفلك ثم صرح بالمقصود
وهو كون المتشبه بها أمورا كثيرة قوله وإن جاز أن يكون المتشبه
به الأول واحدا ولأجله تشابهت الحركات في الدورية فهذه
إشارة الى ما ذكره وهو مذهب الفيلسوف فلا يبقى أن المتشبه به
واحد محله الشيخ على أن ذلك هو المتشبه به الأبعد يعني العلة
الأولى واعترض الفاضل الشارح عليه بأن ذلك الواحد إن كان
متشبها به من حيث ذلك الواحد لزم تشابه الحركات وإن لم
يكن متشبها به بل كان المتشبه به غيره أو شيئا مركبا منه ومن
غيره لم يكن هو متشبها به وأيضا تعليل الحركة الدورية بذلك
انما يصح لو صح على الأفلاك غيرها أما إذا كان السكون والحركة
المستقيمة ممتنعين عليها كانت الحركة الدورية واجبة لها

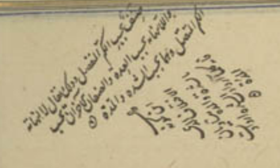
لذواتها فتعليلها بكون المتشبه به واحدا باطل والجواب
عن الأول أن المتشبه علة بوجه ما للحركة وإن لم يكن علة
فاعلية لها والعلل قد تكون بعيدة وقد تكون قريبة فكذلك
المتشبه به وأيضا كون المتشبه به الأقرب بحيث يمكن أن يتشبه
به لا يتصور إلا بعد وجوده المستفاد من العلة الأولى فإذن
ليس هو متشبها به إلا مع اعتبار العلة الأولى وربما كان يكون
استدارة الحركة المشتركة فيها لاعتبار العلة الأولى وما يخص
كل حركة عن غيرها لاعتبار ذلك المعلول الذي هو موجود خاص
والجواب عن الثاني أن الحركة يمتنع أن يكون لشيء واجبة لذاته
لأن المتصرم لا يجب لأمر ثابت فإذن هي للأفلاك ليست تجب
لذواتها بل تجب بشيء آخر وهو التشبه وإذا جاز أن يكون نفس الحركة
يجب بشيء آخر لا يجب لذوات الفلك فأن يكون استدارتها
التي هي هيئة تابعة لها بسبب شيء آخر أولى **زيادة تبصرة**
الآن ليس لك أن تكلف نفسك إصابة كنه هذا التشبه بعد
أن تعرفه بالجملة فإن قوى البشر ومن في عالم الغربة عاجزة عن
إدراك ما دون هذا فكيف هذا وجهة أنا إذا كان المحرك في
تشبهاتنا النفسية على التجدد أمرا أن يعرض منه في بدننا انفعال
يليق بذلك التشبه من طلب الدوام كما يعرض في بدنك من
انفعالات تتبع انفعالات نفسك وأنت إذا طلبت الحق بالمجاهدة

أن الغوص كنه هذا التشبه لا يقدح فيه

ونمط لاح لك سرّ واضح خفي فاجتهد واعلم انه كيف يمكن ذلك
والقانكون هيئة تشبه الخيالات لا عقلية صرفة وان كانت
خيالات عن عقلية صرفة بحسب استعداد تلك القوة الجسمانية
وانت عند تلويح المعقولات في نفسك تصيب محاكاة لها من
خيالك بحسب استعدادك وربما ادت الى حركات في بدنك
ثم ان اشتهيت ضربا آخر من البيان بما يناسب المكان فاستمع
قد تبين تماما ان محرك الفلك انما يخرج بتحريكه اياه او عما
من القوة الى الفعل طلبا للكمال اللائق به ولا وضوح الحاجة
الى الفعل وان كانت كمالات ما لكنها تكون كمالات بالقياس الى الجرم
لا بالقياس الى محركه فالكمال اللائق بالمحرك هو تشبهه بمبادئه
في صيرورته بريئا من القوة لكن الكمال والتشبه امران تقعان
على اشياء مختلفة الحقائق بالتشكيك ووقوع اللوازم فان
ههنا شيئا ما يحصل لمحرك كل فلك بالتحريك يقع عليه باعتبار
مقيسا الى المحرك اسم الكمال وباعتباره مقيسا الى المبدء المفارق
اسم التشبه والشيخ ذكره في هذا الفصل انك بعد ان عرفت وجود
تلك الاشياء بالاجمال فليس لك ان تكلف نفسك تصور ما
هياتها المختلفة بالتفصيل فان القوى البشرية الممنوة بالشواغل
البدنية قاصرة عن تصور ماهية ما هو قريب منها مثلا
كماهيات كثير من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل فكيف حالها

ثم اشار الى ذلك بما يزيد الاستبصار في تصور كيفية صدور
التحريك عن الشيء المتصور بصورة عقلية واورد لذلك مثالا
واضحا وهو ان القوة الخيالية في الانسان التي هي المبداء الاول
لتحريك بدنه تتعطل عند انغماس نفسه الناطقة في افكارها
العقلية بل تتمثل فيها صور خيالية تحاكي تلك الافكار نوعا
ما من المحاكاة وكثيرا ما تعرض للبدن من تلك الصور انفعالات
تابعة لانفعال النفس كاضطراب بغتة او دهشة او سكون او
غير ذلك فمشاهدة هذه الامور دالة على جواز ان يعرض لجرم
الفلك انفعال مستمر تابع لانفعال يحصل في صورته ويجري مجرى
خيالاتنا اذا انبعاثها عن الانفعال الحاصل لنفسه من تصور كمالات
مبادئه المفارقة الحاصلة له بالعقل وهذا يقتضي كون نفس
الفلك مجردة عاقلة بذاتها محركة للفلك بتوسط صورة جسمانية
منبعثة عنها منطبعة في الفلك كنفوسنا الناطقة بعينها
فاشار الشيخ الى ذلك بقوله فانت اذا اطلبت الحق بالمجاهدة
المجتهد في التأمل والارتياض بالفكر لا بالتقليد عن جمهور المشائين
ونمط لاح لك سر هو تجرد النفس الفلكية واضح بعد ما اطلعت
على احوال نفسك خفي قبل ان تعتبر احوال النفس الفلكية فاجتهد
وباقي الفصل واضح وههنا قد تم كلامه في غايات افعال النفوس
الفلكية لكن لما كان ذلك مشتملا على اثبات عقول فعالة

مبادی تلك الغايات اكد اثبات العقول بضرب آخر من البيان
وذلك وجه مناسبة ما يأتي من الكلام لما قبله **تنبيه**
القوة تكون على اعمال متناهية مثل تحريك التي في المدرة وقد
تكون على اعمال غير متناهية مثل تحريك القوة التي للسماء
ثم تسمى الاولى متناهية والاخرى غير متناهية وان كانا
تدقيقا لان لغير المعنيين في النهاية واللانهاية من الاعراض الذا
تية التي تلحق الكم لذاته وتلحق كل ما له او لشيء يتعلق بكمية



بسبب تلك الكمية فمنهما ما يعرض للكم المتصل وهو تناهي المقدار
ولا تناهيه ومنهما ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهي العدد ولا تناهيه
والمقدار نفسه كما يمكن فرض لا نهايته فالازدياد نهاية المقدار
اعني تزايدا لا اتصال فقد يمكن فرض لا نهايته في الانتقاص نهاية
الاعداد اعني تزايدا لانفصال والشيء الذي له مقدار كالجسم
او عدد كالعلل ففرض النهاية واللانهاية فيه ظاهر اما الشيء الذي
يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل
في زمان او اعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية واللانهاية فيه يكون
بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار
يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال
في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدة او كثرة فالقوى بهذه الاعتبارات
يكون ثلثة اصناف الاول قوى يفرض صدور عمل واحد

منها في ازمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة
محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة تكون التي زمانها
اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع
عمل غير المتناهية لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور
عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة مختلف
حركات سهامهم في الهواء ولا محالة تكون التي زمانها اكثر
اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير
المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور
اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم
ولا محالة تكون التي يصدر عنها عددا اكثر اقوى من التي يصدر
عنها عددا اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية
عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة
والثالث بالعدة واذا تقرر ذلك فنقول نبه الشيخ هنا
في الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية واللانهاية على
الاجمال وكان مراده ما يختلف في النهاية واللانهاية بحسب المدة
او العدة فقط ولذلك تمثل بالمدرة التي تتحرك حركة
هيئة بحسبهما وبالسماء التي تتحرك حركة غير متناهية
بحسبهما وقد كان المتناهي وغير المتناهي يقالان للقوى
بهذين الاعتبارين مع انهما قد يقالان لغير المعنيين يعني يقالان

للكم او لما هو ذو كم **إشارة** الحركات التي تتصل حدودها
ونقطها هي التي يقع لها الوصول والبلوغ عن محرك من موصل
يكون في آن الوصول له موصلاً بالفعل فان الايصال ليس مثل
والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم انه يزول عنه كونه موصلاً
في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد ويكون صيرورته غير موصل
دفعة وان بقي زمانا ما كالكون الثاني مفارقا او متحركا والآن
الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلاً
دفعة وبينهما زمان كان فيه موصلاً وهو زمان السكون
لا محالة يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها
ببعض من غير ان تقع بينها سكونات ليبين به ان الحركة التي
هي علة الزمان متصلة حقيقية واعلم ان القدماء اختلفوا
في هذه المسألة فذهب المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا
السكون وذهب افلاطون ومن تبعه الى نفيه ولكل واحد
من الفريقين حجج ومناقضات والحجة المشهورة للمثبتة ان
المتحرك الى حد ما بالفعل انما يصير واصلاً اليه في آن ثم
اذا تحرك عنه فلا محالة يصير مفارقا او مباينا له بعد ان كان
واصلاً ايضا في آن ولا يمكن اتحاد الآنين لان ذلك يقتضي
كون ذلك المتحرك فيه واصلاً مباينا معا فاذن هما آنان
ولا يمكن تتالي آنين من غير تخلل زمان بينهما لما مر في ابطال

القول بالاجزاء التي لا تتجزى فاذن بينهما زمان والمتحرك
المذكور لا يمكن ان يكون في ذلك الزمان متحركا لانه ليس
بمتحرك الى ذلك الحد ولا عنه فاذن هو ساكن وهذه الحجة
ضعيفة ولها بعينها قائمة في الحدود المفروضة في المسافة
المتصلة التي تقطعها حركة واحدة وقد ابطلها الشيخ في
الشفاء بانه ان عنى بالمباينة للمتحرك للحد التي هي حركته عنه انما
تقع في زمان كالحركة فان عنوا بان المباينة طرف زمان المباينة
فليس بممتنع ان يكون ذلك الآن هو بعينه آن الوصول
لانه طرف للحركة عن ذلك الحد وطرف الحركة يجوز ان يكون
شيئا ليس فيه حركة وان عنوا به آنا يصدق فيه الحكم على
المتحرك بانه مباين فهو آن مغاير لذلك الآن ويكون بين
الآنين زمان ولكن لا يكون المتحرك المذكور ساكنا في ذلك
الزمان بل يكون قاطعا مسافة تقع بين الحد المذكور وبين
الموضع المباين لذلك الحد وكذلك ان اوردوا بدله لفظ المماسة
لا مماسة فانه يجوز ان يكون طرف زمان اللا مماسة مماسة
ثم اقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة الى الحد المذكور انما
يصدر عن علة موجودة تسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك
عن حد ما مقربة له الى الحد الآخر ميلا وتلك العلة هي علة وصول
المتحرك الى الحد المذكور لكن لا تسمى باعتبار الايصال ميلا



فاذن هي موجودة آن الوصول فالميل من الامور التي توجد
في آن وليس من الامور التي لا توجد الا في زمان كالحركة واما المباينة
فلا تحدث الا بعد وجود ميل ثان يحدث ايضا في آن ويبقى زمانا
ما ولا يكون الآن الذي حدث فيه الميل الثاني هو آن الوصول
لامتناع اجتماع ميلين مختلفين في جسم واحد كما مر فاذن بين
الآنين زمان يكون المتحرك فيه عديم الميل وبسبب عدم الميل يكون
المتحرك فيه ساكنا وبعد تقرير هذه المقدمات نعود الى تقرير
المتن فنقول الشيخ عبر عن الحركات المختلفة بالتي تفعل حدودا
ونقطا والحد اعم من النقطة فان كل نقطة حد ولا ينعكس
وجميع الحركات المختلفة تفعل حدودا مثل الحركة في الكيف
اذا كانت متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها فانها انما تنتهي
الى حد ما ترجع عنها فهي قد فعلت ذلك الحد وانما اورد النقط
بعد ذكر الحدود لان البيان في الحركات الاينية المختلفة التي
تفعل نقطا هي زوايا الانعطاف او الرجوع يكون اسهل واوضح
وانما وصف تلك الحركات بانها هي التي يقع لها الوصول او الرجوع
لان الحركة المتوجهة الى حد ما انما تنقطع بالوصول اليه فالحركة
التي يقع لها وصول بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة التي
لا تنقطع لا يقع لها وصول الا بالفرض وانما ذكر المحرك الموصل
بقوله عن محرك موصل لان الحجة المعتمد عليها عنده هي المبنية

على امتناع اجتماع المحركين المختلفين اعني الميلين ولم يسم المحرك
الموصل ما الميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار آخر كما مر وانما وصف
المحرك بانه يكون في آن الوصول موصلا بالفعل ليستدل بذلك
على وجوده في ذلك الآن واشار الى امكان وجوده في آن بقوله
فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع
في آن ثم اثبت بعد ذلك الآن الثاني بقوله ثم انه يزول عنه كونه
موصلا الى غير جهة له بكون الشيء مفارقا ومتحركا وانما
قال يزول عن المحرك كونه موصلا مع ان المحرك القريب اعني الميل
الاول لا يكون باقيا عند مفارقة المتحرك للحد دون المحرك الا
صل الذي ينبعث الميل عنه اليه اعني الطبيعة او الارادة او القوة
القاسرة ربما يكون باقيا ويزول عنه ما هو بسببه كان محركا وهو
الميل واشار بقوله في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد
الى ان الزوال المذكور انما يكون في جميع ذلك الزمان حاصلا
واشار بقوله ويكون ضرورة غير موصل دفعة وان تأدى بنا
الى وجود الزوال في الآن الذي هو مبدأ ذلك الزمان وذلك
لان الشيء اذا كان موصلا في زمان ثم صار غير موصل في زمان
آخر فلا بد من آن يفصل بين الزمانين ولا يجوز ان يكون الشيء
في ذلك الآن لا موصلا ولا غير موصل لامتناع خلوه من
النقيضين ولا يجوز ان يكون لا موصلا لان الامر الموجود ما لم

يرد عليه أن بعينه فانه يرد على الوارد إذا كان مما يوجد في
آن كان في حالة موجودًا في الآن الفاصل فكذا الاتصال الذي
هو معلوله أيضًا حاصل معه وأيضًا كذلك في الحركة الثاني أعني
الوارد المتجدد دون الحجة يتمشى من غير ذلك فإن الميلين
المختلفين ليسا بممتنعي الاجتماع لذاتيهما بل لأن كل واحد
منهما يستلزم عدم الآخر ولما كان وجود الميل الأول ممتنع
الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المغني عن ذكر وجود الميل
الثاني ثم أشار إلى تغاير الآنين بقوله والآن الذي يصير فيه
غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة وأشار
الى وجوب وقوع زمان بين الآنين بقوله وبينهما زمان كان
فيه موصلا وذلك لأن الميل الثاني لم يحدث فيه بعد وأما
وهو زمان السكون لا محالة دون سبب الحركة أعني الميلين
معدومان وههنا قد تم الحجة قال الفاضل الشارح إنها
مبنية على استحالة تتالي الآنات وفيه إشكال وهو أن عدم
الآن يكون إما على التدريج أو دفعة والأول باطل وإلا لكان
الآن زمانيًا والثاني يقتضي أن يكون آن عدمه متصلا بآن
وجوده فيلزم تتالي الآنين قال وأجاب الشيخ عنه في الشفا
بأن قال قولكم عدم الآن إما أن يكون على التدريج أو دفعة تقسيم
غير منحصر لأن هناك قسمًا ثالثًا وهو أن يكون عدمه في جميع

الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس البحث عن استمرار عدم
ذلك الآن حتى يقال إنه في جميع الزمان الذي بعده بل عن ابتداء
عدمه ومعلوم أن ذلك ليس في جميع الزمان الذي بعده لكان
جوابه أن ابتداء الزمان الذي هو فيه جميعه معدوم ليس آنا آخر
بل هو عين ذلك الآن ولا يتحير أن يتصف الشيء بصفة
في زمان ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف
تلك الصفة قال هذا تقرير كلام الشيخ والإشكال باق وتحقيقه
الأول أن حصول الشيء أو عدمه على التدريج غير معقول لأن
زمان الحصول حينئذ يحتمل الانقسام ففي الجزء الأول منه
مثلا إن لم يحصل شيء لم يكن الحصول في كل ذلك الزمان بل في بعضه
وقد قيل في كله هذا خلف وإن حصل شيء وكان الحاصل هو الذي
سيحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشيء في الجزء الأول
موجودًا معدومًا معًا وهو محال وإن كان غيره لم يكن ذلك
حصول شيء على التدريج بل حصول أشياء كثيرة في أجزاء ذلك
الزمان وإذا ثبت ذلك ثبت أن عدم الآن المفروض يحصل دفعة
ثم يستمر بعد ذلك زمانًا فإن كل حاصل بعد ما لم
يكن فلا بد له من أول حصول يكون هو حاصلا فيه ويلزم من ذلك
تتالي الآنين الثاني لو سلمنا صحة هذا التقسيم وهو أن يكون
عدم الآن حاصلا في جميع الزمان الذي بعده من غير أن يكون

بذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فكم لا يجوز ان يقال الآن مما
حاصلة فالزمان الحاصل بعد المماسة مع انه ليس لزمان الآن
طرف من زمان المماسة وحينئذ يكفي هناك آن واحد وطرف الحجة
اقول على الوجه الاول معنى الحصول على التدريج هو حصول الشيء
الذي له هوية اتصالية لا يمكن ان تحصل الا في زمان كالحركة
وما يتبعها فان تلك الهوية يمتنع وجودها دفعة ولا يلزم
من ذلك ان يكون حصولها حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك
الزمان لانها من حيث هويتها ليست بملتئمة عن اشياء كثيرة
بل هي شيء واحد من شانه قبول القسمة الى اجزاء ومتى فرض عروض
القسمة لا يكون الا شيئا واحدا منطبقا على زمان ولا يكون لذلك
الزمان طرف يوجد ذلك الشيء في ذلك الطرف لانه ممتنع وجوده
الحصول في طرف زمان بل واجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك
الزمان واما بعد عروض القسمة فيكون حصول اجزائه في اجزاء
ذلك الزمان شيئا بعد شيء وهذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار
الاول فهذا هو الحصول على التدريج ويقابله ما يحصل لا على
التدريج بل اما في طرف زمان فقط كوصول المتحرك على مسافة
الى منتهيها مثلا واما في زمان لا بمعنى ان يكون له اتصال
منطبق على ذلك الزمان بل بمعنى ان لا يوجد في ذلك الزمان
آن الا ويكون ذلك الشيء حاصلا فيه وهذا القسم ينقسم الى ما

يكون حاصلا في الآن الذي هو طرف حصوله كالكون والتربيع
مثلا والى ما لا يكون حاصلا في ذلك الآن كاللاوصول وكون المتحرك
على مسافة فيما بين طرفيها فان جميع ذلك في زمان وفي طرفه الاول
دون طرفه ولهذا حكم الشيخ بتثليث القسمة وحكم بان عدم الآن
انما يحصل في جميع الزمان الذي يكون الآن طرفه ويتبين ذلك
من تصور النقطة فان الحكم بان النقطة موجودة هناك صادق
على طرف الخط وليس بصادق على نفس الخط المتصل واما الحكم
بانها ليست بموجودة هناك فصادق على نفس الخط وليس بصادق
على طرفيه ولا يلزم من ذلك ان يكون للخط طرف آخر غير النقطة
يصدق عليه الحكم بانها ليست بموجودة هناك وعلى الوجه الثاني
ان ذلك يقتضي تزييف الحجة المشهورة المذكورة في صدر هذا
الفصل ولا يقتضي تزييف الحجة التي اعتمد الشيخ عليها فان آن
المماسة الذي يجب ان يكون السبب الموصل موجودا فيه لا يمكن
ان يكون مبدأ زمان ينعدم فيه عن السبب كونه موصلا لان ذلك
الزوال مفتقر الى حدوث سبب متجدد ولا يمكن اجتماعه مع السبب
الاول والسببان من الموجودات التي تحصل في ازمنة دون اطرافها
فهما ولا مما لا يوجد الا في اطراف الازمنة ولا مما يكون منطبقة
على ازمنتها فهما اذن مما يوجد في الازمنة وفي اطرافها والفاضل
الشارح توهم ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة في الكتاب

ولذلك تعجب من ايراده اياها بعد تزييفها في الشفاء والتدبر
على ان الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة استعمالا تقريره على ذكر الحركة
الموصل واشارته الى عجوبه فان المماسة وسبب تو تتم هذا الفاضل
هو ان الشيخ لم يتعرض لذكر السبب الثاني بل اقتصر على ذكر معلوله
وهو تعاقب التيسية عن السبب لا وقد ثم ان الفاضل الشارح
اعترض على هذه الحجة بانكار وجود الميل اولا ثم بانكار امتناع اجتماع
ميلين مختلفين دفعة ثانيا ثم بتجويز وجودهما في زمانين
مختلفين يفصل بينهما آن واحد لا يحدث فيه اما احدهما او كلاهما
وفيما قررنا الكلام في كل واحد من هذه المواضع كفاية قوله
فكل حركة في مسافة تنتهي الى حد ينتهي الى سكون فيكون عن الحركة
التي بها يتحفظ الزمان المتصل فالحركة الوضعية هي التي بها
يتحفظ الزمان وهي الدورية اقول لما فرغ من اثبات السكون
بين الحركتين المختلفتين شرع في المطلوب من ذلك وهو بيان
ان الحركة الحافظة للزمان دورية وتقريره ان كل حركة في مسافة
تنتهي تلك المسافة الى حد تنتهي تلك الحركة الى سكون لما
تقدم فهي غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذي هو مقدار
الحركة على ما مر لا اول له ولا آخر كما مضى بيانه فالحركة التي هو مقدارها
يجب ان لا يكون لها اول ولا آخر لكن الحركات التي لا تختلف تكون
اما مستقيمة واما مستديرة كما سبق بيانه والمستقيمة لا يمكن ان

تتصل دائما لوجوب تناهي المسافات المستقيمة فهي اذن وضعية
دورية واعلم ان القائلين بنفي السكون بين الحركات المختلفة
يسندون الزمان ايضا الى الحركة المستديرة دون غيرها لا لامتناع
اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة
واحدة والزمان اذ هو شيء واحد متصل يجب ان يكون مستندا
الى ما هو مثله في الاتصال الوحداني فاذن الحركة الحافظة للزمان
دائما ولا حركة متصلة دائما سوى الدورية فقد ظهر من ذلك
ان هذا المطلوب لا يفتقر الى اثبات السكون المذكور قوله
فايدة انما يجب ان يقال للصائر عين موصل ولا يجب ان يقال
ما يقولون صار مفارقا لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة
الى ما يتحرك عنه ليس تقع دفعة ولا فيهما ما هو اول حركة
مفارقة وان يعد كونه موصلا واقع دفعة اقول هذه
الفائدة متصلة بالفصل المتقدم وهو ان الجمهور يقولون في
حجتهم التي حكينا عنهم اعني التي زيفها الشيخ عند اثبات الآن
الثاني ان المتحرك يصير بعد الوصول مفارقا وقد رد عليهم
بان زعمهم في مطلوبهم بان المفارقة عبارة عن الحركة من شيء
الى ما يتحرك عنه والحركة ليست تقع دفعة في زمان ولا يوجد فيها
شيء هو اولها لان كل جزء يوجد منها فانه ينقسم ايضا الى اجزاء
يتقدم بعضها على بعض وهكذا حال المفارقة وما يشبههما فان



لا يصح ان يقال صار المتحرك مفارقاً او مبايناً في آن بل يجب ان يقال
ان المتحرك صار غير مواصل بعدما كان مواصلاً او زال عنه كونه مواصلاً
في آن فان كون الشيء غير مواصل قد يقع في آن كما يقع في زمان ومما ذكره
الشيخ في الشفاء وهو ان الحجة المشهورة لا تصير صحيحة بأن تبدل
لفظة المباينة بالّا مماسة غير مناف لقوله هذا لان تلك الحجة
في نفسها ضعيفة والحجج التي يكون فسادها من جهة المعنى لا تصير
صحيحة بتبديل الفاظها بل بدله غير مؤثر في المعنى اما الحجج
الصحيحة فربما توهم فسادها اذا لم تكن الفاظها مطابقة
لمعانيها الصحيحة فهذا مما يمكن ان يقال في تقرير هذه المسألة

تذنيب فالحركة التي لا يطلب حال القوة عليها من حيث
هي غير متناهية هي العددية اقول قد مر في الفصل الاول من
الفصول الثلثة الماضية ان القوة التي لا نهاية لها هي التي
تقوى على اعمال او حركات غير متناهية وبيّن في الفصلين الاخيرين
ان الحركة الغير المتناهية هي العددية فاذن الحركة التي يجب
ان يعرف حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية
لا غير ولما كان هذا الحكم فرعاً على ما تقدم جعل هذا الفصل تذنيباً
له وقد ظهر في هذا الفصل ايضاً انه يريد بلا نهاية القوة بحسبها
بحسب المدة والعدة

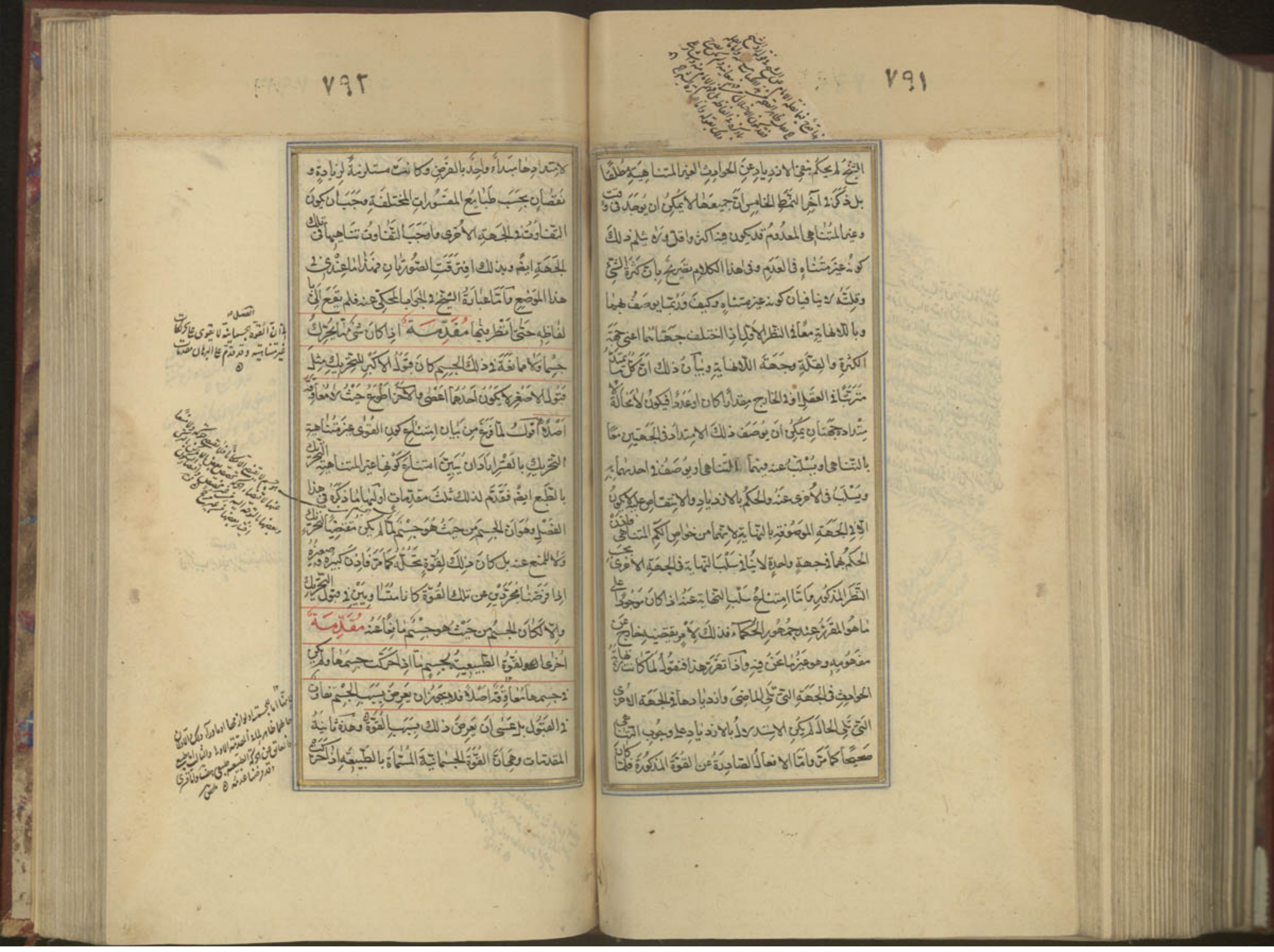
اشارة اعلم انه لا يجوز ان يكون
جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسماً غيره لانه لا يمكن ان لا

متناهياً فاذا حرك بقوته جسماً ما من مبدأ ونفرضه
حركات لا تتناهى في القوة ثم فرضنا انه يحرك اصغر من
ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان تحركه اكثر من ذلك المبدأ
المفروض فتقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر فيصير الجانب
الآخر متناهياً ايضاً هذا محال اقول يريد بيان امتناع كون
القوى الجسمانية غير متناهية واعلم ان القوة الغير المتناهية
لو كانت جسمانية وحركت جسماً فلا يخلو اما ان يكون تحريكها
لذلك الجسم بالقسر او بالطبع لانها اما ان لا يكون مجردة
تلك القوة او يكون والقسمان محالان اما الاول فلما اشتمل
عليه هذا الفصل واما الثاني فلما يشتمل على اربعة فصول
بعده فقوله لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك
جسماً اشارة الى فساد القسم الاول والحجة عليه ان الجسم
لا يمكن ان يكون الا متناهياً وذلك لما مر من وجوب تناهي
فاذا حرك جسم بقوته جسماً آخر من مبدأ مفروض لا نهاية
لها بحسب الامتداد الزماني او بحسب العدة في القوة فان غير
المتناهي لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك
يحرك جسماً آخر شبيهاً بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه
بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدأ المفروض فيجب
ان يحرك الثاني اكثر من الاول وذلك لان المقسور انما

يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث
من حيث هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم تكون
اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الجسم الاعظم على مثل
طبيعة الاصغر مع ما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقة
الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر فاذا يكون تحريك الاصغر اكثر
من تحريك الاعظم وهذا مما لم يبينه الشيخ في هذا الفصل
الا انه يتبين تماما في الفصل السادس من النمط الثاني
تماشيا في ولما كان مبدا التحريكين واحدا بالفرض وجب ان
يقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الاخر التي فرض اللانهاية
فيه وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون ذلك
الجانب ايضا متناهيا وقد فرض غير متناه هذا خلف فاذن
هذا الفرض محال واعلم ان هذا البرهان اعم مما اخذه في تعليم
الشيخ فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت
بالفرض جسمين مختلفين لوجب ان يكون تحريكها اياهما متفاوتا
ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت
غير متناهية مطلقا هذا خلف فاذن القوة الغير المتناهية
سواء كانت جسمانية او غير جسمانية تمتنع ان تكون مباشرة
لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية
لان غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية

والاعتراض المشهور الذي اورده الفاضل الشارح عليه بجواز ان
يكون التفاوت في التحريكين بالسرعة والبطوء وحينئذ لا يلزم
منه انقطاع احدهما مندفع لان المراد بالقوة المذكورة هاهنا هي
التي لا نهاية لها باعتبار المدة او العدة دون الشدة على ما مر
انه اورد عليه سؤال اخر وهو ان القائلين بتناهي الحوادث لما
استدلوا بوجوب ازدياد ما كل يوم على تناهيها رد الشيخ عليهم بان
قال لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات لم يكن الحكم
بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا لتناهيها
فلقائل ان يرد عليه هاهنا ما رد به هو عليهم بعينه وهو ان يقول
ليس للحركات التي تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت
ما فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان فلقد اورد
عليه بعض تلامذته هاهنا هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه
كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال
ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية
على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليهما بحال وجود الاثر
فان مجموعهما لما لم يكن موجودا في وقت ما استحال الحكم عليهما بالزيادة
والنقصان ثم قال الفاضل وللسائل ان يعود فيقول انتم انما
تستدلون على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء في
التفاوت في تلك الافعال وحينئذ يعود الاشكال اقول

انه التذنيب السابق ... ايضا ... في قوله يجب الاستداد ... او يجب العدة ... القوة لايتعاطى عدم اعتبار ... الشدة ... عدم اعتبار الشدة مطلقا ... العدة او المدة ... الانقطاع ... فائدة للمعترض ... الاول ... عدم اعتباره ... الزمان وحاصله انه اما ان يعتبر المعترض الاول ... وكلاهما غير مفيد له ق



الشيخ لم يحكم بنفي الازدياد عن الحوادث الغير المتناهية مطلقا
بل ذكر في آخر النمط الخامس ان جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت
وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل وانه يسلم ذلك
كونه غير متناه في العدم وفي هذا الكلام تصريح بان كثرة الشيء
وقلته لا ينافيان كونه غير متناه وكيف وربما يوصف بهما
وباللانهاية معا في النظر الاول اذا اختلف جهتاهما اعني جهة
الكثرة والقلة وجهة اللانهاية وبيان ذلك ان كل ما يمتد
مترتبا في العقل او في الخارج مقدارا كان او عددا فيكون لا محالة
لامتداده جهتان يمكن ان يوصف ذلك الامتداد في الجهتين معا
بالتناهي او يسلب عنه فيهما التناهي او يوصف في احدهما به
ويسلب في الاخرى عنه والحكم بالازدياد والانتقاص عليه لا يكون
الا في الجهة الموصوفة بالنهاية لانهما من خواص الكم المتناهي ولذلك
الحكم بهما في جهة واحدة لا ينافي سلب النهاية في الجهة الاخرى بحسب
النظر المذكور واما امتناع سلب النهاية عنه اذا كان موجودا على
ما هو المقرر عند جمهور الحكماء فذلك لامر يقتضيه خارج عن
مفهومه وهو غير ما نحن فيه واذا تقرر هذا فنقول لما كانت نهاية
الحوادث في الجهة التي تلي الماضي وازديادها في الجهة الاخرى
التي تلي الحال لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي
صحيحا كما مر واما الافعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما كانت

لامتدادها ابتداء واحد بالفرض وكانت مستلزمة لزيادة و
نقصان بحسب طبائع المتحركات المختلفة وجب ان يكون
التفاوت في الجهة الاخرى واوجب التفاوت تناهيها في تلك
الجهة ايضا وبذلك افترقت الصورتان فهذا ما عندي في
هذا الموضع واما عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه فلم يقع الي
الفاظه حتى انظر فيها **مقدمة** اذا كان شيء ما يحرك
جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل
قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى والآخر اطوع حيث لا معاوقة
اصلا اقول لما فرغ من بيان امتناع كون القوى غير متناهية
التحريك بالقسر اراد ان يبين امتناع كونها غير المتناهية التحريك
بالطبع ايضا فقدم لذلك ثلث مقدمات اولها ما ذكره في هذا
الفصل وهو ان الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا للتحريك
ولا للمنع عنه بل كان ذلك لقوة يحله كما مر فاذن كبيره وصغيره
اذا فرضنا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك
والا لكان الجسم من حيث هو جسم مانعا عنه **مقدمة**
اخرى وهو القوة الطبيعية لجسم ما اذا حركت جسمها ولم يكن
في جسمها ممانعة اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت
في القبول بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوة وهذه ثانية
المقدمات وهي ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا حركت

جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة والا لم
يكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر
الجسم وصغره تفاوت في القبول لما مر في المقدمة الاولى بل ان
عرض تفاوت فهو بسبب القوة فانها تختلف باختلاف
محلها على ما سيأتي في المقدمة الثالثة وهناك يتبين ان
التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير فهو
في الطبيعة بحسب الفواعل **مقدمة** اخرى القوة في الجسم الا
كبر اذا كانت مشابهة للقوة في الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر
مثل الاصغر تشابهت القوتان بالاطلاق فانها في الجسم الاكبر
اقوى واكثر اذ فيها بالقوة شبيه تلك وزيادة وهذه ثالثة
المقدمات وهي ان القوى الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف
الاجسام وتتناسب تناسب محالها المختلفة بالكبر والصغر
لا محالة فيها متجزئة بتجزيها والفاظ الكتاب واضحة **اشارة**
فنقول لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك
ذلك الجسم بلا نهاية اقول لما فرغ عن تقرير المقدمات شرع
في المقصود وهو ما ذكره في صدر الفصل بقوله وذلك لان قوة
ذلك الجسم اكثر واقوى من قوة بعضه لو انفرد اشارة الى المقدمة
الاخيرة وقوله وليس زيادة جسمه في القدر توثر في منع المحرك
حتى يكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة اشارة الى المقدمة

في تركيب البرهان من المقدمات المذكورة

الاولى والى سبب الاحتياج اليها وهو ان المعاوقة لو كانت في
الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوة في الكبير ايضا اقوى منها
في الصغير لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة لكن ليس كذلك
لما مر في المقدمة الاولى وقوله بل المحركان في حكم ما لا يختلفان
والمحركان مختلفان اشارة الى ما استبان في المقدمة الثانية
وهو كون التفاوت ههنا بسبب الفواعل لا بسبب القوابل وقوله
فان حرك كل جسميهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية عرض
ما ذكرناه تقرير البرهان بالاحالة على ما مر وهو انه يلزم من ذلك
وقوع التفاوت في الجانب الذي فرض غير متناه ويلزم منه تناهي
الاقل كما مر وقوله وان حرك الاصغر حركات متناهية كانت
الزيادة على حركاتها على نسبة متناهية فكان الجميع متناهيا
تتميم لهذا البرهان وانما احتاج الى ذلك لان اللازم مما مر
لا يوجب تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر لكن كان
ذلك في الحجة السابقة حقا لان القوة الواحدة اقتضت من حيث
هي غير متناهية بعد ما متناهيا ولم يكن ههنا لان القوة ليست
بواحدة بل انما الزم المحال من حيث ذكره وهو ان تناهي حركات
الاصغر يقتضي تناهي حركات الاكبر ايضا لكونهما على نسبة
المتناهيين على ما مر في المقدمة الثالثة فهذا تقرير ما في
الكتاب واعلم انا ذكرنا ان الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى

الجسمانية غير متناهية التحريك فبيّنه بامتناع صدور قسمي التحريك عنها اعني الذي بالقسر والذي بالطبع من غير نهاية لكن لما كان البرهان الذي اقامه على امتناع كون القوة الجسمانية الغير المتناهية محركة بالقسر اعمّ ماخذاً من الموضع الذي استعمله فيه هذا البرهان الذي اقامه على امتناع كونها محركة بالطبع اخص تناوله مما يجب وذلك لانه لم يقتصر على امتناع صدور التحريك الغير المتناهي عن قوة ما لجسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والقوى الفلكية المنطبعة ولكنا بالجملة القوى المتشابهة الحالة في الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذي يقابل التحريك بالقسر يكون اعمّ من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن القوى النباتية والحيوانية وما لا يقاس اليها فان لاجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقة تقتضيها طبايع بسايطها على ما تبين فيما مر وايضا اكثر تلك القوى مما لا ينقسم بانقسام محالها لكون تلك المحال اجساما آلية فاذن هذا البرهان كان اخص مما يجب لكن لما كان المقصود بيان امتناع كون الصور الفلكية في حيّ بيانها مبدأ للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده

تذنيب فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وهي

جسمانية فهي مفارقة عقلية وفي بعض النسخ فهي غير جسمانية فهي مفارقة عقلية اقول قد بان فيما مضى وجوب وجود حركة غير متناهية وبان انها لا تكون الا دورية وبان في النمط الثاني ان الاجسام المتحركة بالحركة الدورية هي السماوية فاذن ثبت ان القوة المحركة للسماء غير متناهية وثبت ايضا بالبرهان المذكور في الفصول المتقدمة ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها حركة غير متناهية فانتجت المقدمتان ان القوة المحركة للسماء ليست جسمانية وما ليس بجسماني يكون متناهية فاذن هي مفارقة والمفارقة اما نفس واما عقل والنفس المفارقة اذا حاولت تحريك جسمها فانما تحاوله لخروج ما فيها بالقوة من الكمال الى الفعل ولولا ذلك لما احتاج لها الى التحريك فاذن هي مفتقرة في التحريك الى شيء يكون كمالاته موجودة بالفعل لتخرج تلك الكمالات النفسانية من القوة الى الفعل وذلك الشيء هو عقل ولا محالة كون ذلك الشيء هو السبب الاول لتحريك السماء فاذن القوة الاولى التي يصدر عنها تحريك السماء مفارقة عقلية **وهم**

وتنبيه ولعلك تقول قد جعلت السماء تتحرك عن مفارق عقلي وقد كنت منعت من قبل ان يكون المباشر للتحريك امرا عقليا صرفا بل هو قوة جسمانية فجوابك ان هذا الذي ثبت هو محرك اول ويجوز ان يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية اقول

قد تبين في الفصل العاشر من هذا النمط ان محرك السماء لا يجوز
ان يكون عقلاً بل هو قوة نفسانية جسمانية وههنا قد حكم بانه
مفارق عقلي وذلك يوهم مناقضة فنبه على ان ذلك غير مناف
لان الحكم بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافي كون
العقل مبدأ من وجه آخر واعلم ان تحريك النفس تحريك فاعلي
وتحريك العقل تحريك غائي والغاية وان كانت من حيث هي علة
الفاعل مبدأ بعيدا فهي من حيث انتساب الفعل اليها باعتبار غير
اعتبار انتسابه الى سائر العلل مبدأ قريب وبه تحل ما اشكل على الفاضل
الشارح فهو ان المحرك القريب ان كان جسمانيا فهو نفس والا
فهو عقل ولا وجه لكونهما متباينين **وهم وتنبيه** ولعلك
تقول ان جاز ذلك فيكون متناهي التحريك لا دائم التحريك
فيكون لغير حده الحركة فاسمع اعلم انه يجوز ان يكون محرك غير
متناهي التحريك يحرك شيئا آخر ثم يصدر عن ذلك الآخر
حركات غير متناهية لا على انها تصدر عنه لو انفرد بل على انه
لا يزال ينفعل عن ذلك المبدأ الاول ويفعل واعلم ان وجود الافعال
الغير المتناهية غير التأثير الغير المتناهي والتأثير الغير المتناهي
على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل المباشرة والممتنع
في الاجسام احد هذه الثلثة فقط يعني الثالث اي لا يجوز ان
يكون المباشر لتحريك السماء قوة جسمانية فيكون تلك القوة

متناهية التحريك لا دائمة التحريك فيكون محركة لغير الحركة
السماوية الدائمة هذا خلف نبه على الجواب بانه يجوز ان يكون محرك
غير متحرك عقلي غير متناهي التحريك يحرك قوة حالة في جسم اي
يتجدد منه في تلك القوة امور متصلة غير قارة ثم تصدر عن تلك
القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على انها تصدر عن تلك
القوة لو انفردت بل على انها تنفعل دائما عن ذلك المحرك العقلي وتفعل
بحسب انفعالاتها تلك ثم زاد في البيان بالفرق بين الانفعالات الغير
المتناهية وبين التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الوساطة
وبين تلك التأثيرات على سبيل المباشرة وذكر ان الممتنع على القوى
الجسمانية هو الثالث فقط واعترض الفاضل الشارح بان التجدد
دائما في النفس الجسمانية لا يجوز ان يصدر عن العقل فان الثابت
لا يكون علة للمتغير وان جاز فليجز صدور الحركات عنه من غير احتياج
الى النفس وحينئذ لا يمكن القطع في شيء من القوى الجسمانية بانها
لا تقوى على افعال غير متناهية لاحتمال انفعالها عن العقل دائما
والجواب ان المتغير انما يصدر عن الثابت بسبب وجود الحركة الدائمة
والحركة لا توجد الا عند تجدد احوال عن محركها منسوبة الى ارادة او ميل
طبيعي او قسري تكون كل حركة علة لتجدد حال وكل حال علة لتجدد
حركة فتتصل التجددات في المحرك والحركات في المتحرك فاذن
لا بد من محرك تتجدد احواله وليس هو بعقل ولما امتنع في الفلك

انتساب تلك الاحوال الى طبيعة او فرض انتسابها الى نفس واما
احتمال القوى الجسمانية قوة على غير المتناهي بحسب انفعالاتها
عن العقل فليس بالزام على الشيخ لانه عين ما صرح به لكنه لا
فيما لا يتم انفعالاته فانفعاله **اشارة** فالمبدأ المفارق
العقلي لا يزال يفيض منه تحريكات نفسانية للنفس السماوية
على هيئات نفسانية شوقية ينبعث منها الحركات السماوية
نحو المذكور من الانبعاث ولان تاثير المفارق متصل فما يتبع ذلك
التاثير متصل على ان المحرك الاول هو المفارق لا يمكن غير هذا الوجه
في بيان لكيفية صدور الاحوال المتجددة في النفس الفلكية عن العقل
وصدور الحركات بحسبها عن النفس وهو غني عن الشرح استشهاد
صاحب المشائين قد شهد بان محرك كل كرة يحرك تحريكا غير متناه
وانه غير متناهي القوة وانه لا يكون بقوة جسمانية فغفل عنه كثير
من اصحابه حتى ظنوا ان المتحركات بعد الاول قد تحرك بالعرض
لانها في اجسام وتحسبا ثم جعلوا لها تصورات عقلية ولم يخبروا ثم
ان التصور العقلي غير ممكن لجسم ولا لقوة جسم فهو غير ممكن
لما يحرك بذاته او يحرك بالعرض اي بسبب متحرك بذاته وانت اذا
حققت لم تتحير ان تعود ان النفس الناطقة التي لنا متحركة
بالعرض الا بالمجاز وذلك لان الحركة بالعرض هي ان يكون الشيء
له وضع وموضع بسبب ما هو فيه ثم يتغير ذلك بسبب زواله عما هو فيه

الذي هو منطبع فيه اقول قد مر في بيان كثرة العقول ان قوما
من المشائين ظنوا ان المتشبه به في جميع السماويات واحد لان
المعلم الاول قد حكم في موضع بوحدته وفي موضع آخر بكثرته وقد
ذكرنا حجة كل واحد من قوليه فهؤلاء القوم زعموا ان المحركات
السماوية هي نفوسها المنطبعة في اجسامها ولزمهم القول بتحر
كها بالعرض لان الحال في المتحرك بالذات يتحرك بالعرض والمحرك
يحتاج من حيث يتحرك الى محرك آخر وهكذا يتسلسل بل يجب ان ينتهي
الى محرك غير متحرك من حيث هو محرك قالوا فذلك المحرك الذي لا
يتحرك من حيث هو محرك هو العلة الاولى او العقل الاول وسائر
عدا ذلك الواحد من المحركين متحرك اما بالذات واما بالعرض وذلك
غير واجب لانه يجوز ان يكون المحرك غير متحرك من جهة ما هو محرك
ويكون متحركا من جهة اخرى مثلا من جهة كونها في مادة وهذا
هو الذي حملهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة في مواد الافلاك
دون المفارقة والعقول والنفوس فرد الشيخ عليهم في هذا الفصل
قدماء المعلم الاول فانهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك لانه صرح
بان محرك كل كرة يحركها تحريكا غير متناه وبان التحريك الغير
المتناهي لا يكون بقوة جسمانية وهذان القولان ينتجان ان محرك
كل كرة جوهر مفارق لكن القوم المذكور قد غفلوا عن جمع القولين
واستنتاجهما فكانه اعترض عليهم بان للنفوس السماوية تصورات عقلية

هي مبادي تشوقاتها وتقرير ذلك ان التصور العقلي لا يمكن ان يكون
لجسم او قوة جسم لما مر في النمط الثالث وكل متحرك بالذات او بالعرض
فهو جسم او قوة جسم فاذن التصور العقلي لا يمكن ان يكون لما يتحرك
بالذات او بالعرض لكن للمحركات السماوية تصورات عقلية
فاذن هي عقول مفارقة غير متحركة بالذات ولا بالعرض ثم ان
الشيخ انما اوهم من يظن ان القوى الناطقة متحركة بالعرض
ويشبه القوى الفلكية بها فبيان معنى الحركة بالعرض وتجريد ذلك
المعنى عن القوى الناطقة وجميع ذلك ظاهر واعلم ان المحصلين
من المشائين لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكور [illegible]
اليه قوم منهم لا من يحصل لهم يدل على ذلك قول الشيخ في كتابه
الموسوم بالمبداء والمعاد فانه قال في الجملة العبارة والفيلسوف يضع
عددها للكرات المتحركة على ما كان ظهر في زمانه ويتبع عددها عدد المبادي
مع المفارقة ولا اسكندر يصرح ويقول في رسالته التي في المبادي
ان محرك جملة السماء واحد لا يجوز ان يكون عددا كثيرا وان لكل كرة
محركا ومتشوقا يخصها وثامسطيوس يصرح ويقول ان هاهنا معنا
ان الاشبه والاحق وجود مبداء حركة خاصة لكل فلك على انه في
وجود مبداء حركة خاصة له على انه معشوق مفارق **اشارة**
الاول ليس فيه حيثيتان لوحدانيته فلزم بما علمت انه لا يكون مبداء
الا لواحد بسيط اللهم الا بالتوسط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى

وصورة فيتضح لك ان المبداء الاقرب لوجوده اثنان او
مبداء فيه حيثيتان ليصح ان يكون عنه اثنان معا الا انك علمت
انه ليس ولا واحدة من الهيولى والصورة علة للاخرى بالاطلاق
ولا واسطة بالاطلاق بل يحتاجان الى ما هو علة لكل واحدة منهما
او لهما معا ولا يكونان معا عما لا ينقسم بغير توسط فالمعلول الاول
عقل غير جسم وانت قد صح لك وجود عدة عقول متباينة ولا
شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها او في حيزها العقلي
اقول يريد بيان ان المعلول الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو
عقل مجرد قال الفاضل الشارح هذا الفصل يشتمل مع الذي يتلوه
على بيان الطريقة الثالثة لاثبات العقول وتقريرها في هذا الفصل
ان المبداء الاول ليس فيه كثرة لوحدانيته كما تبين في النمط الرابع
فلزم كما علمت في النمط الخامس ان لا يكون مبداء الا لواحد بسيط
الا بالتوسط وكل جسم كما علمت في النمط الاول مركب من هيولى
وصورة فيتضح لك ان المبداء الاول لوجود الجسم يكون مؤلفا
عن شيئين او يكون وجود الجسم عن مبداء فيه حيثيتان ليصح
ان يصدر عنه الهيولى والصورة معا لانك علمت في النمط الاول
انه لا واحد منهما علة ولا واسطة مطلقة للاخرى بل انهما يحتا
جان معا الى علة يوجد كل واحدة منهما فان ايجاد المركب مسبوق
بايجاد اجزائه او يوجدهما معا فلا يجوز ان يكون علتهما الغير

غير منقسم فاذن المعلول الاول جوهر بسيط ليس بجسم ولا جرم
جسم ولا بنفس تتعلق بجسم بل هو عقل محض وانت قد صح
لك في هذا النمط وجود عدة عقول متباينة الذوات بحسب
تحريكات الافلاك ولا شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها
اي هو ايضا محرك لفلك هو اقدم الافلاك او في حيزها العقلي ان
يكون محركا لفلك اي يكون متشاركا لها في التجرد والبراءة عن
القوة **تنبيه** قد يمكنك ان تعلم ان الاجسام الكرية العالية
كثيرة العدد اقول هذا الفصل يشتمل على اربعة مطالب اكثرها
تمام بيانه ولذلك وسمه بالتنبيه وانما جمعها هاهنا تذكيرا
وتنبيها على كثرة العقول فالاول هو معرفة كثرة الاجرام العالية
والثاني معرفة كثرة محركاتها اعني نفوسها والثالث معرفة كثرة
متشوقاتها اعني عقولها والرابع معرفة اختلاف فاعلها الذاتية
بعد اشتراكها في بعض الامور وفي اخر الفصل تعقيب على تعرف عللها
الفاعلية يعقد لبيان ذلك اما المطلوب الاول فالتطرق من
العلوم الرياضية ولذلك قال قد يمكنك ان تعلم وقد فرغ عن
بيانه وانا اورد حاصل انظار اهل تلك العلوم فيه على الاجمال
فاقول الاجرام العالية تنقسم الى الكواكب والى افلاك اما الكواكب
فتنقسم الى سيارات والى ثوابت والسيارات سبعة والثوابت
اكثر من ان تحصى وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا

والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو العيان لا غير والى معرفة تحيرها
وثباتها هو الرصد واما الافلاك فكثيرة والطريق الى اثباتها
الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة بالرصد بعد تمهيد اصول
الحكمية وهي اسناد كل حركة الى جسم يتحرك به بالذات ويحرك
ما يحتوي عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية
المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق
والالتيام على اجرامها وقد اختلف اهل العلم في عددها اختلافا
لا يرجى زواله بعد ان قسموها الى كلية يظهر منها حركة واحدة
اما بسيطة او مركبة والى جزئية تنفصل الكلية اليها فالقدماء
اثبتوا ثمانية افلاك كلية يحيط بعضها ببعض بحيث يماس
مقعر العالي محدب السافل ويكون مركز الجميع مركز الارض
واحد منها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت فانه لا برهنه ولكن
كون الثوابت على افلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك هو ايضا فلك
البروج وسبعة للسيارات السبعة على النضد المشهور وان كان
فيه اختلاف والمتأخرون زادوا فلكا اخر غير مكوكب يحرك
الكل بالحركة اليومية وجعلوه محيطا بالكل ثم ان الفريقين جعلوا
الفلك الكلي لكل كوكب منفصلا الى اجسام كثيرة تقتضيها
اختلافات حركات ذلك الكوكب طولا وعرضا واستقامة ورجعة
وبعدا وقربا من الارض فمن غير المحصلين منهم من جعل لذلك

وسرعة وبطوءا

الاجسام اشكالا غير الكرة كالقائلين بالمنشورات والحلق اولا
موقف وامثالها وجعلوها منضودة في جوف شيء يشتمل عليها هو محدد فلكه
الكلي ومنهم من جعلها في حركاتها ايضا مختلفة كالقائلين بارخاء
اوتارها عند الرجوع وتمديدها عند الاستقامة وكالقائلين
باقبال الفلك وادباره من غير اسناد ذلك الى حركة بسيطة متشابهة
هذا كله مع اختلاف فيهم في اعدادها واما المحصلون الذين يلزمون
القوانين الحكمية فقد اختلفوا ايضا في اعدادها بعد اتفاقهم
على وجوب استدارتها شكلا وحركة والمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع
يقرب من خمسين فما فوقه والمتاخرون المقتفون لارصاد بطلميوس
الفاضل اثبتوا لكل كوكب فلكا ممثلا بفلك البروج مركزه مركز
العالم يماس محدبه مقعر ما فوقه ومقعره محدب ما تحته وهو
فلكه الكلي المشتمل على سائر افلاكه الا القمر فان ممثله يسمى
جوزهر محيط بفلك آخر له يسمى المائل وهو الذي يشتمل على
سائر افلاكه وفلكا خارج المركز عن مركز الارض ينفصل عن الممثل
او المائل بما يماس محدبا محدبه ومقعرا مقعره على نقطتين يسمى الابعد
عن الارض اوجا والاقرب منه حضيضا وفلكا آخر يسمى بالتدوير
غير محيط بالارض وهو في ثخن الخارج المركز يماس محدبه سطحيه
على نقطتين يسمى ابعدهما عن الارض ذروة واقربهما حضيضا
ما خلا الشمس فانها تكتفي باحد الفلكين اعني خارج المركز او التدوير

المنشور هو كرة قطع منها قطعتان باستواء متوازيتان مسطحتان

من غير رجحان احدهما على الآخر بالقياس الى حركاتها الا ان
بطلميوس اختار اثبات الخارج لها اولى لكونه ابسط والكواكب الخمسة
مركوزة في تداويرها بحيث يماس سطوحها سطوح التداوير على
نقط والشمس مركوزة في الخارج المركز وزادوا لعطارد فلكا آخر خارج
المركز ايضا فله فلكان خارجا المركز يشتمل الممثل على احدهما اشتمال
سائر الممثلات على امثاله وهو المسمى بالمدير ويشتمل المدير على الثاني
اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير اذ هو مشتمل
عليه فيكون جميع افلاك الكواكب السبعة على هذا التقدير اثنين و
عشرين ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرين منها موافقة
المراكز لمركز الارض وثمانية خارجة المراكز عنه وستة افلاك
تداوير تحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة وتحرك
ما دونه بحركته وتحرك فلك الثوابت الثانية البطيئة وتحرك
ما دونها ولكل فلك من الباقية حركة خاصة الا الممثلات
الستة فوق القمر فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين فتنتظم
الرجعة والاستقامة والسرعة والبطوء والقرب والبعد بحركات
الافلاك الخارجة المراكز والتداوير وبتركب حركات الكواكب
المختلفة الطولية من هذه الحركات على التفصيل المذكور في
الهيئة وبقيت الحركات العرضية الموجودة للتداوير والخمسة
المتحيرة وبعض اختلافات الخمسة والقمر والحركة المقتضية لتشا

البعد بين قطبي الفلكين العظيمين على ما يظهر ان ثبت وجود
ذلك التناقض حقيقة محتاجة الى اثبات اجرام اخر تحرك بها وقد
اشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين الى عدد من الافلاك
ينبغي ان يثبت مضافة الى ما سبق لاجل هذه الحركات الا ان الامر
لم يتفق بعد على ذلك اتفاقها على ما سبق ذكره هذا هو القول المجمل
في عدد الافلاك قوله ويلزمك على اصولك ان تعلم ان لكل جسم
منها كان فلكا محيطا بالارض موافق المركز او خارج المركز او فلكا
غير محيط مثل التداوير او كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة فيه
على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكواكب وان الكواكب تنتقل
حول الارض بسبب الافلاك التي هي مركوزة فيها لا بان تخرق
اجرام الافلاك وربما يلك في ذلك بصيرة انك اذا تاملت حال
القمر في حركته المضاعفة ووجهه نحو الغطارد في وجهه وانه لو
كان هناك انخراق بوجه جريان الكواكب او جريان فلك
لم يعرض ذلك كذلك وهذا هو المطلوب الاتي وهو معرفة كثرة
القوى المحركة لهذه الافلاك وهو بحث حكمي ولذلك قال
يلزمك على اصولك واعلم انهم اختلفوا ايضا في محركات الافلاك
الجزئية للكواكب السبعة فذهب فريق الى ان كل كوكب منها
نفس مع افلاكه بمنزلة حيوان واحد ذي نفس واحدة تتعلق بالكوكب
اولا تعلقها وبافلاكه بواسطة الكوكب بعد ذلك كما يتعلق نفس

الحيوان بقلبه اولا وباعضائه الباقية بعد ذلك وبتوسطه
فالقوة المحركة منبعثة عن الكوكب الذي هو كالقلب في افلاكه
التي هي كالجوارح والاعضاء الباقية وعلى هذا التقدير تكون النفوس
الفلكية تسعا اثنان للفلكين العظيمين وسبع للسيارات
وافلاكها ومذهب الباقين الى ان كل فلك من الافلاك المذكورة
ذو نفس محركة اياه وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا للكواكب ايضا
حركات وضعية على انفسها كما اثبتوا لافلاكها فان حكمها في وجوب
اخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل واحد وهذا شيء
غير محسوس فيما فوق القمر اما القمر فان لم يكن محوه خيالا يرى
فيه بالانعكاس كما ترى من الهالات ومثل قوس قزح او الجبال ما موجودة
ما تعتقد انه بل كان شيئا موجودا فيه ثابتا في جميع الاوقات
على حالة واحدة لم يكن له حركة استدارة لكن الحكم القطعي فيه مشكل
والاظهر انه لا يكون شيئا موجودا فيه لوجوب بساطته او تسلح
تغيره عن وضعه الطبيعي ويحدد النفوس المحركة على هذا الراي عدد
الافلاك والكواكب جميعا والشيخ حكم بذلك في الكتاب بقوله ان
لكل جسم منها فلكا كان او كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة
على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكوكب ويؤكده ما ذكرنا
قبل من وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز والتداوير للكواكب
مختصة فلا يبلغ تصور كمالية زائدة على صور المتشكلات لم ان

الشخص نفي الوهم المذهوب اليه عند العوام وهو ان الكواكب
تتحرك في الافلاك تحرك الحيتان في المياه فان القول بتكثير
الحركات المقتضي لتكثير الحركات مبني عليه وامتناعه يتبين
احدهما البرهان الكلي المتقدم وهو امتناع الخرق والالتيام
على الاجسام ذوات الحركات المستديرة بالطبع اليه اشار بقوله
وان الكوكب ينتقل كحمل الارض الى فعلها لا بان يخرق لها اجرام الا
فلاك والثاني برهان حدسي وهو ان الرصد والاعتبار دلا
على موافاة مركز تدوير القمر اوجه في كل دورة مرتين وهو عند كونه
في الاجتماع والاستقبال وحضيضه ايضا مرتين وهو عند كونه
في تربيعي الشمس وكذلك على موافاة مركز تدوير عطارد اوجه في كل
دورة مرتين احدهما عند كونه في ما يحاذيه في اول العقرب بالتقريب
والثاني عند كونه في اول الثور الا ان اوجه العقربي يكون ابعد
عن الارض من اوجه الثوري بخلاف القمر فان اوجيه متساويان
موافاة حضيضه مرتين ايضا على التساوي وهو عند كونه
في اول برجي السرطان والحوت فاذن لو لم يكن للفلك الحامل التدوير
حركة بل كان التدوير هو الذي يقطع الحامل بحركته وحده لم
يعرض ذلك كذلك فالوجه في القمر هو ان حامل تدويره يتحرك الى
توالي البروج كل يوم اربعة وعشرين جزءا او كسر جزء من ثلثمائة
وستين جزءا هي المحيط ويحمل التدوير معه والمايل يتحرك بحركة

وحركة الممثل جميعا الى خلاف التوالي احد عشر جزءا او كسرا ويحمل
الحامل معه فيذهب اقلهما بمثله من اكثرهما فضلا لاختلاف
الجهتين ويبقى حركة مركز التدوير عن موضعه الاول ثلثة عشر
جزءا او كسرا والتقدير الالهي قد اقتضى ان يكون مركز التدوير عند
موافاة الشمس في اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة
حركتيهما المذكورتين صار الاوج مما يلي احد جانبي الشمس على
بعد احد عشر جزءا او كسر من ذلك الموضع ومركز التدوير مما يلي الجانب
الآخر على بعد ثلثة عشر جزءا منه وتحركت الشمس بحركتها الخاصة
بها قريبا من جزء الى الجهة التي يلي المركز منه ايضا فكانت الشمس
متوسطة بين الاوج ومركز التدوير على بعدين متساويين بين كل
واحد منهما اثنا عشر جزءا او كسرا ومجموعهما هو بعد مركز التدوير
من الاوج ويكون ذلك البعد ضعف بعد المركز عن الشمس سمي با
لبعد المضاعف وسميت حركة الحامل بذلك القدر بالحركة المضاعفة
وهكذا يوما بعد يوم حتى اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دور
بعد الاوج عنها من الجانب الاخر ايضا ربعا وكان بين الاوج والمركز
نصف دور فيوافي المركز مقابلة الاوج اعني الحضيض واذا صار
بعد المركز عن الشمس نصف دور استقبله الاوج من الجانب الآخر
فوافاه في استقبال الشمس وكذلك في التربيع الاخر فاذن المركز
يوافي الاوج في الاجتماع والاستقبال والحضيض في التربيعين

واما عطارد فلما كان له فلك خارج المركز اعنى المدير والحامل
واوج المدير يتحرك بحركة الممثل البطيئة المتحيّة في زماننا
الى اول العقرب وكان المدير متحركا بالحامل على خلاف التوالى قدر
سير الشمس والحامل متحركا بالتدوير على التوالى ضعف ذلك وكان
التقدير الالهى مقتضيا ان يكون مركز التدوير في الاوجين معا
وجب اذا تحرك الفلكان من ذلك الموضع ان يصير بعد المركز عن
اوج الحامل ضعف سير الشمس وعن اوج المدير بقدرها باقل الحركتين
مثله من الاكثر فضا مثل سيرها وابعد بين الاوجين مثله
فيكون اوج المدير متوسطا بين اوج الحامل ومركز التدوير حتى
اذا صار بعد المركز عن اوج المدير نصف دورة استقبله اوج الحامل
من الجانب الاخر فوافاه المركز عند حضيض المدير ولاجل ذلك
كان المركز في هذا الاوج اقرب الى الارض مما كان في الاوجين معا
ويكون اقرب ما يكون المركز من الارض في موضعين متساويي البعد
من الاوجين المتقابلين ويكونان لا محالة الى الاوج الادنى اقرب
منهما الى الاوج الابعد وهما ادلا السرطان والحوت فانهما على التثليث
من الاوج الابعد وعلى التسديس من الاوج الادنى فهذان الحضيضان لعطارد
عطارد ذوا وجيهما اى في وصولها الى اوج الحامل مرتين في دورة واحدة
وذلك مما يقتضى الحدس بكون الحركات مستندة الى الافلاك لا الى
الكواكب انفسها وان لا يقع خرق في اجرام الافلاك واكثر الفاضل

الشارح جوّز كون الجسم الواحد متحركا بحركتين مختلفتين قال لانّ
الانتقال الى الجهة يلزم الحصول في تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين لزم
حصوله دفعة في جهتين سواء كان الانتقالان بالذات او بالعرض
او بهما قد قال لا يقال اما ترى الرحا تتحرك الى جهة والنملة عليه
خلافه فها انا نقول لم لا يجوز ان يكون للنملة وقفة حال الحركة
الرحا وللرحا حال حركة النملة وهذا وان كان مستبعدا لكن الاستبعاد
عندهم لا يعارض البرهان والجواب ان الجسم الواحد لا يتحرك
الى الجهتين من حيث هما حركتان بل يتحرك حركة واحدة تركب
منهما فان الحركات اذا تركبت وكانت الى جهة واحدة احدثت حركة
تساوى مجموعها وان كانت الى جهتين متضادتين احدثت حركة
متساوية لفضل البعض على البعض او سكونا ان لم يكن فضل وان
كانت الى جهات مختلفة احدثت حركة مركبة الى جهة متوسطة بين
تلك الجهات على نسبها وعلى ذلك على قياس سائر الممتزجات واذن
الجسم الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد الا حركة واحدة الى جهة
واحدة الا ان الحركة الواحدة كما تكون متشابهة فقد تكون مختلفة
وكما تكون بسيطة فقد تكون مركبة وكل بسيطة متشابهة وكل
مختلفة مركبة ولا تنعكسان والحركات المختلفة تكون بالقياس
الى متحركاتها الاول بالذات والى غيرها بالعرض ولا يكون جميعها
بالقياس الى متحرك واحد بالذات بل لو كان فيها ما هى بالقياس الى

بالذات لكانت احديهما فقط واذا ظهر انه لا يلزم من كون الجسم
متحركا بحركتين حصوله دفعة في جهتين ولم يحتج ذلك الى
لكان بشيء مستبعد فضلا عن محال قوله ونعلم انها كلها في
الحركة الشوقية التشبهية على قبيل واحد ونعلم انه ليس يجوز ان
يقال لما ذكرنا مما يقال ان السافل منها معشوقه العالي هو ما فوقه
وهذا هو المطلوب الثالث وهو معرفة كثرة العقول فان اختلاف
الحركات يقتضي اختلاف مباديها المشوقة كما مر وانما ثبت ذلك
بعد ابطال القول بان الفلك السافل انما يتحرك شوقا الى الفلك
العالي كما مر والقايلون به يجعلون اقل الافلاك ساكنا مشتاقا
عنه مشتاق ينقطع الاحتياج به وهذا الرأي تماما لابي البركات
البغدادي واسنده الى بقراطس من القدماء واعتبار الشيخ بقوله
مما ذكرنا يقال اشارة الى انه مذهب لقوم ولما تقدم ابطال هذا الرأي
في الفصل الثاني عشر من هذا النمط لم يتعرض ههنا لذلك واذا ثبت
انها انما تتحرك شوقا الى معشوقاتها المجردة لا الى الاجسام المحيطة
بها فعلى مذهب القائلين بعقول تسعة يكون العقول المشوقة
ايضا تسعة عاشرها العقل المخصوص بالافاضة على عالم الكون
والفساد الذي يسمونه العقل الفعال وعلى المذهب الذي ذهب
الشيخ اليه يكون عددها عدد الافلاك والكواكب بزيادة واحد واعلم
ان العدد المثبت بالدليل هو ما يقطع بان العقول ليست اقل منه

واما كونها اكثر منه فمن المحتمل اذ لم يدل على امتناعه دليل قوله
ونعلم انها لم تختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع الا
وليست من طبيعة واحدة بل هي طبايع شتى وان جميعها كونها
بالقياس الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة وهذا هو المطلوب الرابع
وهو معرفة اختلاف في الاجرام العالية بطبايعها والشيخ استدل
على ذلك باختلاف الاوضاع والاين والحركات التي هي مقتضيات
الطبايع كما تقدم بيانه فاذن هي مختلفة بالانواع وكل نوع منها
لا يوجد الا في شخص واحد ويجمعها معنى مشترك يقتضي اشتراكها
في استدارة الاشكال والحركات وامتناع قبولها عن الاين ولا
شكال وذلك المعنى طبيعة عامة هي مبدأ جنسي يشتمل عليها وهي
التي تسمى بالقياس الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة قوله
فينبغي لك ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضها سببا لوجود البعض
الوجود ام اسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا تقع تنبيها
ذلك لك هذا هو الحث على تعرف المبادي الفاعلية لهذه الاجرام
اهي اجرام مثلها ام جواهر مفارقة والوعد لبيان ذلك هذا
اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانما يصدر عنه اذا صار شخصه
ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي يجب ان
لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدتها الامكان
واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها ولكن وجود

وعدم الخلاء في الحاوي جميعا فاذا اعتبرنا تشخص العلة كان عدم
المحوي امكان دون تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على
تشخص المعلول فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء والجامع وجوبه
او غير واجب مع وجوبه فان كان والجامع وجوبه كان الملاء المحوي
والجامع وجوبه وقد بان انه يكون ممكنا مع وجوبه وان كان غير
واجب فهو ممكن في نفسه واجب بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته
بل بسبب وقد بان انه ممتنع بذاته فليس شيء من السماويات علة
لما تحته وللمحوي فيه قال الفاضل الشارح هذا الفصل مع فصول
الخمسة بعده تشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات العقول وهي ان
يبين امتناع كون الاجسام باسرها علة لشيء من الاجسام ويلزم
منه ان يكون عللها المفارقات ولا يجوز ان يكون الاول تعالى علة
لها لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة كما مر فاذن عللها
مفارقات بعد الاول وهي العقول لقوله والمقصود من هذا الفصل
بيان امتناع كون بعض الاجسام العالية علة للبعض ولما كانت
الاجسام العالية منقسمة الى حاو ومحوي وكانت علية الحاوي
على تقدير الجواز اولى بالوهم قدم بيان امتناعها واعلم ان البرهان
قائم على امتناع صدور جسم عن جسم او عما يحل في جسم
على الوجه العام على ما سيأتي لكن لما كان لبيان امتناع كون كل
جسم حاو علة للمحوي طريق خاص وهو استلزامه لثبوت الخلاء

قدم ذكر هذا الوجه ووسمه بالهداية فان سلوك الطرق
الخاصة احوج الى الهداية من سلوك الشوارع العامة وهذه
الطريقة مبنية على ثلث مقدمات احدها ان الجسم لا يمكن ان
يكون علة موجدة لشيء الا بعد صيرورته شخصا معينا فان
الطبايع النوعية ما لم تكن اشخاصا معينة لم توجد في الخارج
والثانية ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها
كان وجود المعلول ووجوبه متاخرين عن وجود العلة فان اعتبر
المعلول مع وجود العلة كان حاله حينئذ الامكان لانه لم يجب
بعد وكل ما لم يجب وكان من شانه ان يجب فهو ممكن والثالثة
ان الشيئين اللذين يكونان معا لا معية المصاحبة الاتفاقية
بل معية بحيث لا يمكن ان ينفك احدهما عن الاخر فانهما
لا يتخالفان في الوجوب والامكان لان تخالفهما في ذلك يقتضي
امكان انفكاكهما وتقرير الحجة بعد تقرير هذه المقدمات
بان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لسبقه متشخصا لما بيناه
في المقدمة الاولى وحينئذ كان وجود المحوي اذا اعتبر مع وجود
الحاوي المتشخص موصوفا بالامكان لما بيناه في المقدمة الثانية
ولكن عدم الخلاء في داخل الحاوي امر مقارن لاعتباره اعتبار
وجود المحوي بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون
هو ايضا مع وجود الحاوي المتشخص ممكنا لما بيناه في المقدمة

تعالى ان مع ذلك فان حالة الامكان اذ نظر لذاته مع قطع النظر عن علته ... اذا اعتبر مع وجود العلة فان اعتبر وجود العلة ... كان وجود المعلول معه ممتنعا وان لم يوجد ... كان المعلول معه واجبا ... كون ممكنا ... اوواجب وايضا قوله ... اذا اعتبر المعلول مع وجود العلة لا يتصور ... شيء من المعيات ... ١٦

الثالثة لكنه في جميع الاحوال واجب والا لكان الخلاء ممكنا لكنه
ممتنع لذاته هذا خلف فاذن الحاوي ليس بعلة للمحوي واعلم ان قولنا
الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان للخلاء ذاتا هي المقتضية لامتناع
وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده والمقابل
للمحوي هو نفي ما يتصور منه فان المحوي من حيث هو ملاء يتصور
الامع ذلك النفي وذلك النفي لا يتصور الا مع تصور المحوي من حيث
هو ملاء واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك به وهو ان
يقال كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما معه اعني وجود المحوي
واجبا بغيره وذلك لان ذلك الغير الذي يعتبر وجود المحوي في هذا
الغرض هو الذي يجعل المحوي بحيث يمكن ان يتصور معه الخلاء
حتى يحكم بوجوب عدمه بالمعنى المذكور ولذلك حكم بامتناع دفع
وجود المحوي والحاصل ان المحوي يكون واجبا بغيره اذا لم يكن معلولا
للحاوي اما مع كونه معلولا للحاوي فهو ممتنع لذاته لا واجب بغيره
ونعود الى المتن ونقول قول الشيخ اذا فرضنا جسما الى قوله ذلك
التخصيص المعين اشارة الى المقدمة الاولى وقوله فلو كان جسم فلكي
الى قوله وجدتها الامكان متصلة هي اصل القياس فان القياس
استثنائي واما ما اوردنا ليها كليات لغير متخصص هذا الموضع متجيدا
لا يراده مخصصا وقصد المزيد الايضاح وهذا التالي هو المقدمة
الثانية وقوله واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها

بيان لذلك الحكم الكلي وقوله ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء
في الحاوي هما معا استثناؤه للتالي على سبيل الاجمال معنا شاملة
ما الى المقدمة الثالثة ثم انه عاد وجعل التالي مخصصا بهذا
الموضع بقوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة كان معه للمحوي
امكان دون تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص
المعلول ثم عاد الى بيان استثناء التالي مفصلا فقال فلا يخلو اما
ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه اي مع وجوب الحاوي او غير واجب
مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوي واجبا
مع وجوبه ايضا لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكنا
معه هذا خلف وان كان عدم الخلاء غير واجب مع الحاوي فهو ممكن
في نفسه واجب بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب هذا خلف
فاذن ليس شيء من السماويات علة للمحوي فيه وذكر الفاضل الشارح
ان قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله على تشخص المعلول تكرار
لما قرره اولا وما لا ولو حذفه لئلا يتشوش نظم الحجة بسببه والكلام
ينتظم بحذفه وحتم ما قبله الى ما بعده واقول الاقتصار على ما قرره
اولا غير كاف في هذا الموضع لانه لم يقرر هناك الا كون المعلول
ممكنا مع العلة وواجبا بعدها فالاقتصار عليه لا يفيد مقارنة
عدم الخلاء للمحوي المعلول فان المحوي ما لم يتحدد بالحاوي المتشخص
مكانه لم يجب للخلاء ولا لعدمه اعتبار معه ثم لو قيل انه افاد ذلك



لصار البرهان حينئذٍ مقتضياً لامتناع اسناد شيء من الاجسام
الى علة اصلاً لانه يقتضي كون الخلاء مع تلك العلة ممكناً فان
الواجب ان تعيّن العلة بكونه جسماً متشخصاً حاوياً والمعلول
بكونه محوياً ليستقيم البرهان فان تأخر مثل هذا المعلول عن مثل
هذه العلة يقتضي ثبوت الخلاء الممتنع بذاته ولما تقرر هذا
فاقول ان رام احد نظم ما اورده في المتن فالاصوب ان يقدم قوله
فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله على تشخص المعلول على قوله لكن
وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي معاً ثم يضم هذا الى قوله
فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجباً الى آخره فان بذلك يصير
تعرّضاً الى المتصلة متقدماً على تعرضها للاستثناء ويسقط منه ما
يوهم التكرار ولا يبعد ان الاصل قد كان هكذا وان هذا التقديم
والتأخير انما وقع من غفلة الناسخ والله اعلم واما معارضة
الفاضل الشارح بان الحكم بكون ما مع المتاخر متاخراً كالحكم بكون
ما مع المتقدم متقدماً والعقل الذي هو علة المحوي انما يوجد مع
الحاوي عنده ثم فتقدمه على المحوي بالذات يقتضي تقدم الحاوي
ايضاً عليه ووجود المحوي بدون غيره متوجه لدلالة المعنى والموضع على
اشتراك اللفظي على معنيين مختلفين فان احدهما يدل على التضايف حيثية
الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك احدهما عن الآخر من حيث
ذاتيهما والثاني على الملازمة الذاتية بين شيئين لا يمكن ان ينفك

احدهما عن الآخر كما مر في النمط الاول قوله واما ان يكون المحوي
علة لما هو اشرف واقوى واعظم منه اعني الحاوي فغير مذهوب اليه
بوهم ولا ممكن اقول لما فرغ عن بيان امتناع كون الحاوي علة
للمحوي اشار الى القسم الباقي وهو كون المحوي علة للحاوي وذكر ان
الوهم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول فذلك لان
الوهم انما يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة او مشابهة بوجه ما
ولما كانت العلة اقدم وجوداً من المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره
اليها وكان الحاوي اشرف من المحوي لكونها بعدهما من شأنه ان يتغير
ويفسد منه واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار
على ما هو مثله مع زيادة كان اسناد العلية الى الحاوي اشبه بالحوي
من اسنادها الى المحوي ثم ذكر ان ذلك مع انه غير مذهوب اليه
بوهم ليس بممكن على ما سيأتي من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم
آخر والفاضل الشارح نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة ظناً منه بان
مجرد التلفظ بالشرف خطابة وليس كذلك لانه لو علل امتناع
هذا القسم بالشرف لكان بياناً خطابياً لكنه لم يعلل بذلك
الا كونه غير مذهوب اليه بوهم واما كونه غير ممكن فعلل بما سياتي
والبرهان ان يستعمل كل شيء في اثبات ما يناسبه على ما بيّن في صناعته

وهم وتنبيه ولعلك تقول هب ان علة الجسم السماوي

غير جسم فلا بد من ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي

كان عن واحد او عن اثنين ولا محالة ان امكان الخلاء مع وجود الحاوي
قد يعرض هاهنا كما عرض فيما مضى ذكره لانك تجعل الحاوي موجودا
عن علة قبل وجود المحوي فاسمع واعلم ان الحاوي انما كان وجوده
يصحب امكان المحوي اذا كان علة تسبق المحوي فيكون للمحوي
مع وجوده امكان حتى يتحدد بوجود السطح فلا يجب معه مادة
ان كان معلولا بل يجب بعده واما اذا لم يكن علة بل كان مع العلة
لم يجب ان يسبق تحدد سطحه الداخل وجود الملاء الذي فيه لانه
ليس هناك سبق زماني اصلا واما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما ليس
علة بل مع العلة بل نقول ان الحاوي والمحوي جميعا معا عن شيئين
تقرير ما توهم ان يقال لو سلم لك ان علل الاجسام السماوية ليست بجسم
لكنك تجعل الحاوي معلولا لعلة متقدمة على علة وجود المحوي فيكون
متقدما عليه سواء جعلت الحاوي وعلة المحوي صادرين عن علة
واحدة او عن اثنين ويلزمك على ذلك ايضا القول بامكان الخلاء
مع وجود الحاوي لتقدمه كما لزم على القول بكون الحاوي علة وقوله تقرير كلام
الشيخ سواء كان عن واحد في قوله فلا بد لك من ان تقول انه يلزم
من غيره الجسم حاو ومحوي ولزوم عليتهما عن واحد او عن اثنين فلو
لو كان الحاوي والمحوي او علتاهما عن واحد لم يكن للحاوي فوجود المحوي
ولا لعلة الحاوي قبل علة المحوي فلم يمكن ان يتوهم للحاوي تقدم
بوجه ما انما يتوهم تقدمه هاهنا بان يكون لعلته تقدم على علة

قبل وجوده

المحوي وحينئذ لا يكون العلتان واحدة ولا عن واحد وان فرض
على ما فرضناه اولا وهو ان يقال سواء كان لزوم الحاوي وعلة المحوي
عن واحد او عن اثنين لم يكن مطابقا للمتن وان اخترع كون الحاوي
والمحوي عن واحد ان يكون لاحدهما بتوسط دون الآخر لم يكن خاليا
عن تعسف واقول في حله اختلف القائلون باستناد الحادثات
الى مباديها فقال بعضهم انها باسرها تستند الى العلة الاولى وانما
يختلف صدورها عنها بحسب ترتب المعلول التي هي شروط توقف
تلك الصدورات عليها فالحاوي لكونه صادرا بحسب شرط اقدم
يكون اعلى مرتبة من المحوي وقال بعضهم انها تستند الى علل مختلفة
المراتب وهي العقول فاذن قول الشيخ سواء كان لزوم الحاوي والمحوي
عن واحد او اثنين ان لم يكن مشيرا الى شيء تماما كان اشارة الى المذهبين
فان تقدم الحاوي يمكن ان يتوهم على التقديرين وتعرض لبيانه
لازالة الوهم ان يقال تقدم الحاوي على المحوي المستلزم لامكان
الخلاء انما يلزم عند كون الحاوي علة وذلك لا يمكن الا عند
تشخصه وتحدد مقعره الذي هو مكان المحوي وعدم وجوب ما
يملاه مع حصول ذلك التحدد لكون المحوي معلولا اما اذا لم
يكن الحاوي علة بل كان مع العلة على الوجه المذكور لم يجب تقدم
فان ما مع المتقدم بالمعية الاتفاقية لا يكون متقدما الا
الا اذا كان التقدم زمانيا اما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما

ان يكون معا والمراد من التقدم الذاتي هٰهنا هو احد قسميه
السابق بالعلية لا الذي يكون بالطبع لان التقدم بالطبع غير متصور هٰهنا
فان المحوي لا يستلزم الحاوي بحسب ذاته المجردة عن الاضافة من غير
انعكاس والسابق بالطبع يجب ان يستلزم المتقدم من غير انعكاس
واعترض الفاضل الشارح بان الحاوي وان لم يكن علة لكنه ان فرض
متقدما بالطبع عاد الالزام والشرح لم ينف هذا الاحتمال ساقط
بذلك **وهم وتنبيه** اولعلك تريد فتقول اذا اخرج عن
الاصول التي تقررت انه قد يوجد من غير جسم حاو واحد غير جسم
عنه هذا الاخر المحوي فيكون وجوب الحاوي مع وجوب الجسم
بالذات ولكن المحوي معلول لغير الجسم الاخر فانه اذا اعتبرت له معية
مع هذا الاخر كان ممكنا فيكون وحاليا يجب الحاوي والمحوي
ممكن فنجاوبك ان هذا هو المطلب الاول لعند التحقيق مجاب بذلك
بعينه فان المحوي انما هو ممكن بحسب قياسه الى الاخر الذي هو علته
وذلك القياس لا يفرض امكان الخلاء بوجه انما نفرضه تحدد
ذ باطنه ثم تحدد الحاوي كلا سبق لفعل المحوي وليس كل ما هو مع
فهو بعده لان القبلية والبعدية اذا كانت بحسب العلية والمعلولية
فحيث لم يكن علية ولا معلولية لم يجب بعدية ولا قبلية فلما
لم يجب ان يكون ما مع العلة علة لم يجب ان يكون ما مع القبل بالعلية
قبله الذهن لا بالزمان اقول هذا الوهم هو الوهم المذكور في الفصل

السابق مع زيادة بيان وهي ان الحاوي ما العقل الذي هو علة
المحوي لما صدر عما عن علة واحدة فقد وجبا عنها معا في
المحوي ليس مع وجوب احدهما الذي هو علته واجبا فلا يكون مع
وجوب الاخر الذي هو الحاوي ايضا واجبا وحينئذ يعود المحذور
والتنبيه للجواب هو الذي سبق مع مزيد ايضاح وهو غني عن الشرح
وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الحاوي والمحوي جميعا
بحسب اعتبار نفسيهما غير واجبي الوجود فخلو مكانيهما غير واجب
الوجود فاسمع ان هذين اذا اخذا معا ممكنين لم يكن هناك تحدد
لشيء ولا امكان ان لم يملاه كان خلاء انما يعرض ما يعرض اذا
تحدد فيلزم مع تحدده ان يكون الحد محيطا بملاء او غير محيط
بملاء فيكون خلاء اقول هذا الفصل واضح وقد مر بيانه ما
سبق في اثناء شرح بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوي
اشارة وهذا القول واحد بعينه في باب التقدم الصورة
الجسم الحاوي او نفسه التي تكون كصورته او الى جملتها
المذكور على امتناع كون كون الحاوي علة للمحوي قائم سواء جعلت
العلة صورة الحاوي او نفسه التي تكون مبدأ لصورته اي كون
هي كصورته او عين صورته او جعلت العلة جملة الحاوي فان
استلزام امكان الخلاء حاصل مع الجميع لان العلة ما لم يتم
وجودها لا تكون علة واي هذه الاشياء يفرض علة فانه لا يتم

هذا جواب سوال تقريره لا يلزم من عدم
كون الجسم علة الفلك كون العقل علة له لجواز
ان يكون صورة الحاوي او نفسه المفارقة
علة له فاجاب بان الدليل يعني يدل
على بطلان ذلك ٥

موجودا الا مع الجسم **تذنيب** قد استبان ان ليست الاجسام
السماوية علة بعضها لبعض وانت اذا فكرت مع نفسك
ان الاجسام انما تفعل بصورها والصور القائمة بالاجسام والتي
هي كمالية لها انما تصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها ولا
تتوسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى وصورة
حتى يوجد منها اولا فيوجد بهما الجسم فاذن الصور الجسمية لا يكون
اسبابا لهيوليات الاجسام ولا لصورها بل لعلها تكون معدة لا
جسام لاخر لصور ما جددت عليها او اعراض لما بينت امتناع كون
كل حاو من السماويات علة لما يحويه وكان من المستبعد ان يكون
المحوي علة لحاويه كان الحكم بان الاجسام السماوية ليست علة بعضها
لبعض مما يقبله الاذهان بغير تحصل الشيخ هذا الحكم نتيجة
للفصول المتقدمة لكنه لما كان احد الحكمين الاولين غير بين اخذ
ختم الباب بايراد البرهان العام على امتناع كون جسم ما علة لجسم
اخر وهذا البرهان مع قربه من الوضوح مبني على مقدمات احدها
ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجودا بالفعل بصورته
ويكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودا
بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل بمادته لانه
يكون بها موجودا بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلا وقد استدل الفاضل
الشارح على امتناع كون المادة فاعلة بان المادة قابلة والشيء

الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا ثم ناقضه بان قال نص
الشيخ في النمط السابع على ان علم الباري تعالى بغيره صور في
ذاته فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معا اقول اما تعليله
المذكور فباطل لان الشيء الواحد انما لا يكون قابلا وفاعلا لشيء معا
واحد فان الفاعل يجب ان يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب
ان يحل فيه المقبول بل يمكن والواحد لا يكون بنسبته الى واحد
آخر بالوجوب والامكان معا اما اذا اختلف المقبول والمفعول
فقد يكون مثلا كالنفس فانها قابلة عما فوقها فاعلة فيما
دونها وههنا لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم ما آخر لكانت
فاعلة بالنسبة الى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة الى الصورة
الحالة فيها وهما متغايران فاذا التعليل بذلك باطل ولما
قال الشيخ نص على ان علمه تعالى صور في ذاته فان كان على ما
ذكره كان للشيخ ان يقول اعتبار كونه عاقلا للاشياء غير
اعتبار كونه عقلا مجردا يصح ان يقارنه صور المعقولات وان كان
موضوع الاعتبارين شيئا واحدا فهو بالاعتبار الاول فاعل
لتلك الصورة وبالاعتبار الثاني قابل لها على ان الحق في ذلك
ما سنذكره في موضعه المقدمة الثانية ان الافعال الصادرة
عن صور الاجسام انما تصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك
لان الصور صنفان صور تقوم بمواد الاجسام كالصور الجسمية

والنوعية وهي كما ان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر
عنها بعد قوامها تصدر بوساطة تلك المواد فتكون بمشاركة
من الوضع ولذلك فان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان
ملاقيا بجرمها او كان من جسمها بحال والشمس لا تضيء كل شيء
بل ما كان مقابلا لجرمها وصور قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام كا
لانفس المفارقة بذواتها دون افعالها لكن النفس انما جعلت خاصة
بجسم بسبب ان فعلها من حيث هي نفس انما يكون بذلك الجسم ومنه
ولولا لكانت مفارقة الذات والفعل جميعا لذلك الجسم وحينئذ
لم يكن نفسا لذلك الجسم هذا خلف فقد ظهر ان الصور انما تفعل
بمشاركة الوضع المقدمة الثالثة ان الفاعل بمشاركة الوضع
لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة
الوضع هذا خلف المقدمة الرابعة ان علة الجسم لا يكون اول علة
بجزئية اعني مادته وصورته وهذا قد تقرر فيما مضى وبعد تقرير
المقدمات نعود الى المتن فنقول قوله الاجسام انما تفعل بصورها
اشارة الى المقدمة الاولى وقوله والصور القائمة بالاجسام التي
هي كمالية لها يعني النفوس انما تصدر عنها افعالها بتوسط ما فيها
قوامها اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولا توسط للجسم بين
الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة اشارة الى المقدمة الثالثة
وقوله حتى يوجدهما اولا فتوجد بهما الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة

وقوله فاذن الصورة الجسمية لا تكون اسبابا للهيولى لابان الا
جسام ولا لصورها متجهة وهناك تبين امتناع صدور الاجسام
عنها وتم البرهان وقوله بل لعلها تكون معدة لاجسام اخر لصور اخر ما
تجدد عليها او اعراض اشارة الى كيفية تاثير الصور في الاجسام
وذلك بان تجعل موادها معدة لقبول صور تفيض عليها من مفيض
الصور كالنار التي تجعل مادة ماء تجاوره بالتسخين معدة لقبول
صورة هوائية تتجدد على تلك المادة او تجعلها معدة لقبول اعراض
فان بعض الاعراض ايضا يفيض على الاجسام من علل مفارقة حين
صيرورة تلك الاجسام مستعدة لقبولها ولذلك تبقى موجودة بعد
انعدام ما يظن انه علتها وذلك كالشمس التي تعد الاجسام للتسخين
وتبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلتها وهذا الفصل
اخر الفصول المشتملة على اثبات العقول **هداية وتحصيل**
فقد بان لك ان جواهر غير جسمانية موجودة وان ليس واجب الوجود
الا واحدا فقط لا يشاركه شيء اخر في حقيقته ونوعه فتكون هذه
الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة وقد علمت ايضا ان الاجرام
السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فتكون هي من هذه الكثرة وقد
علمت ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدءا لاثنين معا الا بتوسط
احدهما ولا مبدءا للجسم الا بتوسط فيجب اذن ان يكون المعلول
الاول منه جوهرا من هذه الجواهر العقلية واحدا وان يكون الجواهر العقلية

واحدا وان يكون الجواهر العقلية الاخر بتوسط ذلك الواحد والسماويات
العقليات اقول قد ثبت بالطرق الاربعة المذكورة وجود جواهر مجردة
عقلية كثيرة وثبت فيما مر ان واجب الوجود واحد وان وجوب الوجود
غير مقول على كثرة فهذه الاجناس او الانواع فاذن هذه الجواهر ممكنة
الوجود لذواتها معلولة للاول تعالى وفي هذه فائدة لاجلها وسم الفصل بالهداية
ثم انه شرع في بيان الموجودات ومهد لذلك اصولا فذكر انه قد ثبت
من استناد السماويات الى علل غير جسمانية ومن امتناع كون الواجب
ثم مبدأ الا لواحد ومن امتناع كون الواحد جسما او جسمانيا او نفسا
احكام ثلثة احدها ان المعلول الاول واحد من هذه الجواهر والثاني
ان باقية هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد والثالث
ان السماويات صادرة من هذه الجواهر ومحل هذه الفوائد في الفصل
ايضا بالتفصيل **زيادة تحصيل** وليس يجوز ان تترتب
العقليات ترتيبا ويلزم الجسم السماوي عن اخرها لان لكل جسم
سماوي مبدأ عقليا اذ ليس الجرم السماوي بتوسط جرم سماوي
فيجب ان يكون الاجرام السماوية متخلفة عن الوجود مع استمرار بقاء
الجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها نازلة في استفادة الوجود
مع تزيد السماويات اقول هذا الفصل يشتمل على ثبوت حكم اخر
متفرع على ما مر وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة من المبدأ
الاول مع صدور السماويات وان كانت السماويات متعددة بتعددها

وذلك لان العقول ان انقطعت قبل انقطاع السماويات بقيت ابدا
منها غير مستندة الى علة لانها لا يمكن ان تستند الى غير العقول فاذن العقول
نازلة في استفادة الوجود معها الى عقل الفلك الاخير واعلم ان الشيخ
لم يجزم بكون العقل الاول علة للفلك الاول ولا بانقطاع العقول عند
الفلك الاخير ولا بوجوب توالي الفلك وعلية الافلاك المتوالية ومساواة
العقول للافلاك في العدد بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك وبانها
لا تكون اقل عددا من الافلاك فان الحكم بالجزم فيما عدا ذلك مما لا يصل
اليه العقول البشرية ويظهر من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح على
الشيخ بتجويز ما لم يجزم به سخف **زيادة تحصيل** ومن الضرورة
ايضا ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي اقول
اراد ان يبين كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الاول فبدأ بالاشارة
الى ان الكثرة يجب صدورها عنه وهي جوهر عقلي وجرم سماوي معا
وذلك لان مع صدور الاجرام السماوية عن الجواهر العقلية
مع استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضي بالضرورة صدور جرم سماوي
وجوهر عقلي معا عن جوهر واحد عقلي ولكن العبارة بصدور شيئين
عن شيء واحد ينافي القول بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وهو الحق
الذي جل القول بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد يقتضي اذا فهم على الاطلاق
الذي يقتضيه مجرد هذه العبارة ان يكون الصادر عن المبدأ
الاول شيئا واحدا وعن ذلك الواحد واحدا آخر وهلم جرا حتى لا يمكن

ان يوجد شيئان ليس احدهما في سلسلة الترتيب علة للآخر اما على الاولية
او بتوسط الغير من العلل وهذا ظاهر الفساد فان في الوجود موجودات
كثيرة لا تعلق لبعضها ببعض معلوم بالضرورة لكن المراد منه ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد اذا كانت جهة الصدور واحدة اما اذا تكثرت
جهاته واعتباراته فقد يصدر عنه اشياء كثيرة غير مترتبة ولذلك
حكم بصدور اعراض كثيرة من مقولات مختلفة عن الطبيعة الواحدة
الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها المنسوبة الى تلك
الاعراض والى هذا المعنى اشار الشيخ بقوله ومعلوم ان الاثنين انما يتحققان
من واحد من حيثيتين وكثرة الجهات والاعتبارات ممتنع في المبدأ
الاول لانه واحد من كل جهة متعال عن ان يشتمل على حيثيات مختلفة
واعتبارات متكثرة كما مر وغير ممتنع في معلولاته فاذن لم يمكن ان يصدر
عنه اكثر من واحد وامكن ان يصدر عن معلولاته فهذا وجه امتناع
اسناد الكثرة الى الاول ووجوب اسنادها الى غيره بالاجمال وبقي ههنا
بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد
في المعلولات بالتفصيل وتقدم له مقدمة فنقول اذا فرضنا المبدأ
الاول وليكن آ وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اولى مراتب
معلولاته ثم انه من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء وليكن
ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيصير في ثانية المراتب شيئان لا تقدم
لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى آ شيء

صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن آ
بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د
معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن
ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع
وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر
ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل
بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي فوق
واحدة صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه
المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية
له فهكذا امكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد
واذا ثبت هذا فنقول ما صدر عن المبدأ الاول شيء كان لذلك الشيء
هوية مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير
مفهوم كونه ذا هوية ما فاذن ههنا امران معقولان احدهما الامر
الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك
الوجود وهو المسمى بالماهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك
الوجود لان المبدأ الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن ماهية اصلا
لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها ثم اذا
قيست الماهية وحدها الى ذلك الوجود عقل الامكان فهو لازم
لتلك الماهية بالقياس الى وجودها واذا قيست لا وحدها بل بالنظر الى



بها صار مبدأ لعقل آخر قوله وبماله من ذاته مبدأ لشيء آخر
اشارة الى الحالة في ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين التي بها صار
مبدأ للفلك قوله وكونه معلولا فلا مانع من ان يكون تقوّمها
من مختلفات اشارة الى امكان كون المعلولات مشتملة على كثرة
بخلاف الواجب لذاته واما اشار بلفظة هو الى العقل الاول مع
جميع كمالاته اللازمة له الى ما يكون منه في اول مراتب المعلولات
وحده فان ذلك شيء واحد كما مر قوله وكيف لا وله ماهية امكانية
ووجود من غيره واجب اشارة الى الماهية والوجود اللذين لم يذكر
مما من قبل وانما ذكرهما ههنا لكونهما مقومتين للوازم وصفيهما
بالامكان والوجوب بحسبهما على استلزامهما للاوصاف المذكورة
قوله ثم يجب ان يكون الامر الصوري منه مبدأ للكائن الصوري
والامر الاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة اي ينبغي ان
يسند عليته للعقل الذي تحته الحالة التي له بالقياس الى مبدائه
وعليته للفلك الذي تحته الحالة التي له في ذاته فان ذاته
لمادة اشبه وكماله الفائض عليه من مبدائها بالصورة اشبه و
يشبه العلة مناسبها ثم صرح عن ذلك بقوله فيكون بما هو عاقل
للاول الذي يجب به مبدأ لجوهر عقلي وبالآخر مبدأ لجوهر جسماني
ثم اشار بقوله ويجوز ان يكون للآخر تفصيل ايضا الى امرين يصيرهما
سببا لصورة ومادة جسمانيتين الى تفصيل حاله في ذاته الى الحالتين

المذكورتين اعني التي له من حيث كونه بالقوة والتي له من حيث
كونه بالفعل فانه بالاولى صار مبدأ الهيولى الفلك التي يكون
الفلك بها فلكا بالقوة وبالثاني صار مبدأ لصورته التي يكون
الفلك بها فلكا بالفعل ولاجل كون الماهية والامكان عدميتين
في ذاتيهما وجوديتين بغيرهما كانت المادة عدمية بانفرادها
وجودية بالصورة ولاجل كون الماهية متقدمة على الوجود من
حيث العقل متأخرة عنه من حيث الوجود كانت المادة متقدمة
على الصورة من وجه متأخرة عنها من وجه كما مر في النمط الاول
ولاجل كون الوجود اقرب الى المبدأ في الترتيب كان للصورة تقدم
العلية على المادة فهذا ما اردنا بيانه واما اطنبنا القول فيه
لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا في الاسرار الحكمية قد تحيروا
في هذه المسئلة واقدموا لجهلهم بها على تجهيل المتقدمين
من الحكماء والتشنيع عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات
البغدادي بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى
المتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ
الاول وجعل المراتب شروطا معدة وفاضت وهذه
تشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور
الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان
تساهلوا في تعليمهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندون الى

الامكان عدمي باعتبار وجودي بجهة

الذي اتفقوا عليه وقام البرهان في النمط الرابع عليه هو ان سلسلة الوجود تنتهي اليه واما انه فاعل للكل والمتوسطات شروط فلان من الكثير ان يكون المتوسطات عللا فاعلة وتوسطه وهو فاعل بعيده فلا بد من السلسلة للاخير الا قريبه

العلّية الاتفاقية والعرضية والى الشرط وغير ذلك لم يكن
ذلك منافيا لما اسلفوه بنوا ما الزمهم عليه والفاضل الشارح
ممن نسب كلا منهم في هذه المسئلة الى الوهن والركاكة للشبه المذكورة
وقد ذكر في الشرح ان الشيخ خبط في هذا الكتاب وفي ساير كتبه
لان كلامه مشعر تارة بانه انما يصدر عنه عقل وفلك عن العقل الاول
لما فيه من الامكان والوجوب وتارة بانه يعقل نفسه ويعقل غيره
ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل فان الحجة غير لايقة
بهذا الموضع اولا الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدر العقل
اخر في موضع من كتبه التي وقعت اليّ كالشفاء والنجاة والمبداء
والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها من رسايل بل جعل عقله
للاول الموجب لوجوده مبداء لعقل اخر ولعله ذهب في كتاب اخر
وقع الى هذا الفاضل الى ما يخالف ذلك واما جعل الامكان وعقله
لنفسه مبداين لفلك فعلى ما ذكره ولا مناقضة بينهما واما
الحجة التي ذكرها ان كانت هي لا ادرك في هذا الموضع فضلا عن
بل لعمري قد كفى للشيخ بحجته في موضع من تشنيع الفضلاء
فيه فضلا وشرعا ثم انه اشتغل ببيان ان الامور المذكورة من الا
مكان والوجود والوجوب وغيرها لا تصلح للعلية في هذا الموضع
وكرر ما ذكره مرارا من كونها امورا عدمية او امورا مشتركة متساوية
في جميع الماهيات وما يجري مجراه والجواب بعد ما مر من الكلام عليه

انما على تقدير تسليم كونها امورا عدمية ليست عللا مستقلة
بانفسها بل هي شروط وحيثيات تختلف احوال العلة الموجبة
بها والعدميات تصلح لذلك بالاتفاق واما كونها امورا مشتركة
على التساوي فليس كما ظنه بل هي مما يقع على ما يقال عليه تلك الا
مور بالتشكيك كما مر في الوجود ثم قال المعلول الاول يجوز ان
يكون متقوما من مختلفات والا وكان الاول علة لها والجواب
ان المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع كمالاته فانه
اول ماهية صدرت عن الاول بكمالاتها ويطلق على الصادر الا
ول وحده من غير ان يعتبر معه شيء من لوازمه فعلى التقدير الاول
يصح الحكم على المعلول الاول بانه متقوم من مختلفات وعلى التقدير
الثاني لا يصح ولا مناقضة بينهما والشيخ قد صرح بذلك في
الشفاء في هذا الموضع فانه قال بهذه العبارة ونحن لا نمنع ان يكون
من شيء واحد ذات واحدة ثم تتبعها كثرة اضافية ليست في اول
وجوده داخلة في مبداء قوامه بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه
واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون
ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه بذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم
شيء فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون
مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات
الاولى ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم بان المعلول الاول لا يجوز

ان يكون مركبا من مقومات وبه يظهر فساد قولهم الجوهر جنس
للعشرة لان ذلك يقتضي كون المعلول الاول مركبا من جنس وفصل
اقول وهذا خبط وقع منه لاشتباه الاجزاء الوجودية بما
يجري مجرى الاجزاء في العقل ثم ان بعد كلام ولو قنعنا بمثل هذه
الكثرة في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذات
الله ثم اذا اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة والحوادث
السلوب والاضافات فانما تعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدأ
لثبوت الغير كان دورا ثم ان الشيخ لم يذكر على وجوب كون الاشبه
بالصورة مبدأ للكائن الصوري والاشبه بالمادة مبدأ للكائن
المناسب للمادة دليلا والذي عول عليه في سائر كتبه ان الاشرف
يتبع الاشرف مع انه هو الذي قال في برهان الشفاء واذا رأيت
الرجل العلمي يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم انه مخلط فليت
شعري كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية في هذه المباحث
العلمية اقول اذا استند مسببان احدهما اتم وجودا من الاخر
الى سببين كذلك وكان المسبب الاتم اتم وجودا من السبب الاخر
وجب استناده الى السبب الاتم لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم
وجودا من علته وهذا موضع علمي وله نظائر كثيرة لاجلها قال
الشيخ في سائر كتبه في هذا الموضع والافضل يتبع الافضل من جهات
كثيرة ثم حكم لاجل ذلك بان الجوهر المفارق العقلي البريء من المكان

خلطت الشيء بغيره خلطا فاختلط والتخليط في الامر الافساد فيه ه صحاح

لا يتبع حال علته في ذاتها اعني الطبيعة العدمية الامكانية
بل يتبع حال علته بالقياس الى مبدأها اعني الطبيعة الوجوبية
الوجودية وان الجوهر المادي يتبع الحال المناسبة لها على انه ليس
يحتاج في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل
وهو لم يجزم بذلك وكيف وهو معترف بالعجز عن ادراك ما هو
دون ذلك من تفاصيل الامور كما ذكره في كتابه مرارا بل انما ذكر
بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد احتمالا ذلك على سبيل
الاولوية فقط وسائر اعتراضات الفاضل الشارح نحو ما مر
وهم وتنبيه ولئن اذا قلنا ان الاختلاف لا يكون
الا عند الاختلاف فيجب ان يصح عكسه حتى يكون الاختلاف
الذي في ذات كل عقل يوجب وجود مختلف ويتسلسل الى غير النهاية
فانك تعلم ان الموجب لا ينعكس كليا اقول تقرير الوهم ان يقال
اذا كانت الحيثيات المذكورة الموجودة في العقل سببا لوجود عقل و
فلك معا تحت ذلك العقل وكان كل عقل مشتملا على مثل تلك
الحيثيات فاذن يجب ان يكون تحت كل عقل عقل وفلك لا الى
نهاية والتنبيه على فساده بان يقال انا اذا قلنا بان كل عقل وفلك
يصدران معا عن عقل فذلك العقل يشتمل على كثرة ولا يلزم من
ذلك ان كل عقل يشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل وفلك معا
فان الموجب لا ينعكس كليا والعلة في ذلك ان العقول ليست متفقة

المقتضيات **تذكير** فالاول يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة
مبدع وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا وكذلك عن ذلك
الجوهر العقلي حتى يتم الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم
عنه جرم سماوي اقول لما كان الابداع ايجاد شيء بلا توسط
آلة او مادة او زمان او غير ذلك وكان العقل الاول هو الذي اوجده
الاول تعالى من غير توسط شيء آخر هو شرط وجوده واعدامه كان
المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واعلم ان قول الشيخ وبتوسطه
جوهرا عقليا وجرما سماويا ليس حكما بان المتوسط بين الاول
وبين اول الاجرام السماوية ليس الا عقل واحد على سبيل الوجوب
بل على سبيل الامكان والاحتمال كما مر اذ لا دليل على ذلك وادعى
الفاضل الشارح ان قول الشيخ ان صدور العقل الثاني عن المبدأ
الاول بتوسط العقل الاول كلام مجازي لان المؤثر عنده في العقل
الثاني ليس هو المبدأ الاول بتوسط بل هو العقل الاول فقط ثم
انه لم يؤيد دعواه ببينة بل قد كذبه تخصيص الشيخ العقل الاول
بانه المبدع بالحقيقة لان الابداع الحقيقي على ما ادعى هذا
الفاضل مفسر بالايجاد من غير توسط فاذن لو كان موجد العقل
الثاني هو العقل الاول لكان العقل الثاني ايضا مبدعا بالحقيقة
وكذلك سائر المعلولات التي لا تستند الى شيء غير عللها
وحينئذ لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة وجه

في كيفية صدور العناصر عن العقل الاخير وتهيئها

تبين ان ما توهمه ابو البركات البغدادي ايضا من كلامهم
ليس بشيء وباقي الفصل ظاهر وانما وسمه بالتذكير لكونه جامعا
لمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول والافلاك و
الغرض منه افادة تصور الجميع معا **اشارة** فيجب ان
يكون هيولى العالم العنصري لازمة عن العقل الاخير ولا يمتنع
ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولكن ذلك لا يكفي
في استقرار لزومها ما لم تقترن بها الصور اقول يريد بيان
ترتيب صدور ما في عالم الكون والفساد عن مباديها وبدأ با
لهيولى المشتركة للعناصر لاوليتها فاسندها الى العقل الاخير وهو
العقل الذي لا يلزم عنه جرم سماوي واليه تنتهي العقول وتعرف
بالعقل الفعال وقوله لما كانت الاجسام الكائنة من هذه الهيولى
قابلة لجميع انواع التغير والحركة بخلاف الاجرام السماوية لم
يمكن ان يكون سبب وجودها عقلا محضا بل وجب ان يكون
ما هو سببها القريب مشتملا على نوع من التغير والحركة لكن ليس
هناك شيء يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام السماوية
فاذن وجب ان يكون للاجرام السماوية ضرب من التاثير
في تحصيل هذه الاجسام ولما كانت هذه الاجسام مؤلفة من
هيولى مشتركة وصور مختلفة وكان كل واحد منهما قابلا
للتغير والحركة وحدة وجب ان يكون لاختلاف صورها [illegible]

فيه اختلاف في احوال الاجرام السماوية وان يكون اشتراك
مادتها مما يؤثر فيه اشتراك في احوال الاجرام السماوية لان الا
جرام السماوية تشترك في الطبيعة المقتضية للحركة الدورية
المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب ان يكون لمقتضى تلك
الطبيعة تاثير في وجود المادة المشتركة ويكون ما يختلف فيه
مبدأ تهيئها للصور المختلفة ولا يمكن ان يكون ذلك كافيا
في ايجاد المادة اما اولا فلان الاجسام وتوابعها لا يمكن ان
يكون علة لمواد اجسام آخر كما مر واما ثانيا فلان الامور
الكثيرة المشتركة في النوع او في الجنس لا يكون وحدها بل هي هيئات
كثيرة من واحد متعين علة لذات واحدة بل يكون بارتباط ما احد
يجدها الى امر واحد كما مر في النمط الاول في كون الصورة علة
فاذن العقل المذكور هو الذي تفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية
مادة فيها رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال كما ان
في ذلك العقل رسمها على جهة التفصيل وهذا هو المراد من
قول الشيخ ره يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة
فيه ولكن لا يكفي وجود العقل والطبيعة المتفقة الفلكية
في استقرار لزوم المادة ما لم تقترن بها الصور كما مر بيانه في النمط
الاول فان قيل انكم نفيتم امكان كون الجسم وتوابعه علة
لمادة جسم آخر وههنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزءا

من علة مادة جسم آخر اجبنا بان الطبيعة الجسمانية
ليست شريكة في افاضة وجود المادة بل هي معينة في جعل ذلك
الوجود بحيث يقبل التغير والحركة وحده كما مر قوله واما
الصور فتفيض ايضا من ذلك العقل ولكن تختلف في هيولياتها
بحسب ما يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة
اقول لما فرغ عن ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبدأها
اشتغل بذكر الصور وبين انها يصدر ايضا من ذلك العقل ولكن
تختلف في الهيولى المشتركة بحسب الاستحقاقات المختلفة المنبعثة
الى الاستعدادات المختلفة الحاصلة من اختلاف اوضاع العلويات
وحركاتها وذلك بان يكون اذا اختصت المادة تاثيرا من التاثيرات
السماوية بلا واسطة جسم عنصري او بواسطته يحصل لها
استعداد خاص بعد العام الذي كان في جوهره فاض من هذا المفارق
صورة خاصة وارتسمت في تلك المادة فاذن هناك مخصصات
مختلفة ومخصصات المادة معداتها والموجد هو الذي يحدث عنه
في المستعد امر ما يصير مناسبته لذلك الامر بشيء بعينه اولى من
مناسبته بشيء آخر فيكون هذا الاعداد مرجحا لوجود ما هو اولى
فيه من واهب الصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول العام
لتشابهت نسبتها الى الصور الا ما يكون بحسب اختلاف في المؤثرات
فيها وذلك الاختلاف ايضا ينتسب الى جميع المواد نسبة واحدة

فلا يجب ان يختص بمادة دون مادة الا لامر آخر يرجع اليها
وهو الاستعداد فاذن لا بد في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات
المختلفة ومثاله الماء اذا افرط تسخينه فان مادته تستعد لان تصير
بعيدة المناسبة للصورة المائية شديدة المناسبة للصورة الهوائية
وهذا هو الاستعداد فصار من حقها ان تفيض الصورة الهوائية
عليها وتزول الصورة المائية منها وهذا هو الاستحقاق قوله
ولا مبدأ لاختلافها الا الاجرام السماوية بتفصيل ما يلي جهة
المركز مما يلي جهة المحيط وباحوال تدق عن ادراك الاوهام تفاصيلها
وان فطنت لجملتها وهناك تتحدد العناصر اقول يريد ان يشير
الى سبب اختلاف صور العناصر الاربعة فذكر ان مبدأ ذلك الاختلاف
هو الاجرام السماوية المقتضية لتفصيل كرة تلي المركز مما يلي جهة
المحيط الى ان ينفصل حشو الفلك الاخير الى اربع كرات مختلفة الصور
وهذا سبب اجمالي واما التفصيلي فقد دق عن ادراك الاوهام
واعلم ان الشيخ ذكر في الشفاء ان قوما من المنتسبين الى هذا العلم
يعني الكندي ومن بعده قالوا ان الفلك لا يتسخن فيجب ان
يشتد بحركته ما يلي ثابت وحشوه فيلزم من محاكته له التسخين حتى
يستحيل نارا وما يبعد عنه يبقى ساكنا فيصير الى التبرد والتكثف
حتى يصير ارضا وما يلي النار منه يكون حارا ولكنه اقل حرا من النار
وما يلي الارض يكون كثيفا ولكنه اقل تكثفا من الارض وقلة

الحر وقلة التكثف يوجبان الترطب فان اليبوسة اما من
الحر واما من البرد لكن الرطب الذي يلي الارض هو ابرد والذي
يلي النار هو احر هذا سبب كون العناصر ثم قال ان ذلك ليس بسديد
عند التفتيش لانه يقتضي ان يكون الوجود اولا للجسم الذي ليس له
احد الصور المقومة غير الجسمية وانما يكتسب سائر الصور بالحركة
والسكون ثانيا والحق ان الجسم لا يتكامل له وجود بمجرد الصورة الجسمية
التي هي الابعاد فقط ما لم يقترن بصورة اخرى فان الابعاد
تتبع في وجودها صورا اخرى تسبق الابعاد وان ثبت تقابلها
التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير بحيث حتى ما
يتبع غيره في الحركة او يسكن الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون
اذا تمت طبيعته يتحفظ باصلح المواضع لاستحفاظها فان
الحار يتحفظ حيث الحركة والبارد يتحفظ حيث السكون ولا
ولا اشبه ان يكون الامر على قانون آخر وهو ان تكون هذه المادة
التي تحدث بالشركة يفيض اليها من الاجرام السماوية اما عن
اربعة اجرام واما عن عدة محصورة في اربع جمل عن كل واحد منها
ماهيتها الصورة جسم بسيط فاذا استعدت نالت الصورة من
واهبها او يكون ذلك كله يفيض عن جسم واحد وان يكون هناك
سبب يوجب انقسامها من الاسباب الخفية علينا قوله ويجب
ان يحصل بينها من السماوية ومن امور منبعثة من السماوية

مختلفة الاعدادات لقوى يعدّها وهناك تفيض النفوس
النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلي الذي يلي
هذا العالم اقول اراد ان يشير الى اسباب الامتزاجات التي هي مبادي
التركيبات فذكر انها انما تجب لشيئين احدهما نسب العناصر من
السماويات والثاني امور منبعثة عن السماويات اما الاول فكمحاذاة
الشمس لموضع من الارض المقتضية لاضاءة ذلك الموضع وحمى
الضوء لتسخينها وبتوسط التسخين لتخلخل الجسم المسخن
او اصعاده وبسبب التخلخل او الصعود لاخراجه من موضعه الطبيعي
وبسبب الخروج من موضعه لامتزاجه بغيره واما الامور المنبعثة
من السماويات فكالهيئات الفايضة على الطبايع والصور والنفوس
التي بها تصدر الافعال عنها فانها امور تنبعث عن الصور الفلكية
التي هي مبادي حركاتها فتصير هذه الصور بسببها فعالة في موادها
ومواد غيرها واذا صادفت فعالة صادفت بحركة هذه الاجسام بعضها
بعضها بالبعض كما نشاهد من القوى العادية فصادفت على للامتزا
جات واعلم ان المراد من الامور المنبعثة عن السماوية ليس هي
الصور والقوى انفسها لانها ليست منبعثة عن السماوية انما هي
منبعثة عن جوهر مفارق بل المراد تلك الهيئات المذكورة التي
تعد موضوعاتها لان تكون مبادي افعال عنها وبعد حصول الامتزا
جات عن هذين السببين تحدث المزاجات المختلفة وتستعد بحسب

بعدها وقربها من الاعتدال لقبول الصور المعدنية والنفوس
النباتية والحيوانية والناطقة فتفيض تلك الصور والنفوس
عليها من العقل الفعال كما مر تقريره في النمط الثاني قوله وعنه الناطقة
يقف ترتيب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة الى الاستكمال بالات
البدنية وبما يليها من الافاضات العالية وهذه الجملة وان اوردناها
على سبيل الاقتصاص فان تاملك ما اعطيته من الاصول يهديك
سبيل تحققها من طريق البرهان اقول يشير الى ان اخر مراتب الوجود
العقلي جوهر عقلي هو النفس الناطقة كما كان اولها جوهرا عقليا
هو العقل الاول الا ان ذلك الجوهر لما كان ابداعيا كان كاملة غنيا
في اول ابداعه بريا من القوة والنقصان كل البراءة وهذا الجوهر لما
كان موجودا بوسائط كثيرة محدثا بحدوث مادة كان كمالاته
متاخرة عن وجوده وكان محتاجا الى الاستكمال من افاضات الجواهر
العالية العقلية عليها بالالات البدنية وبما يليها من الاجسام التي
تعدها لقبول تلك الافاضات ولما انتهى الى اخر المراتب قطع الكلام
في هذا النمط والفاضل الشارح اورد شكوكا منها ان الاستعدادات
المذكورة ان كانت عدمية لم تكن اسبابا للترجيح وان كانت وجودية
فحكمهم بصدورها عن السماويات يقتضي اعترافهم بان السماويات
صالحة للعلية وحينئذ يمكن اسناد الصور اليها دون العقل الفعال
وان ابوا عن ذلك لقولهم الصور لا تصدر عن الاجسام فلا كلام

في ان اسناد جميع الفلكيات والقوى والاعراض الجسمانية اليه
ممكن وذلك مما لا يذهبون اليه والجواب ان اسناد الاعراض الى الا[جسام]
يستدعي شرائط كالوضع المخصوص وغيره فما اجتمعت تلك الشرائط
اسندت اليه وما لم يجتمع اسندت الى غيره ومنها انهم لما حكموا
بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال فقد حكموا بصدور انواع
غير محصورة عنه وهذا يناقض قولهم الواحد لا يصدر عنه الا واحد فان
جعلوا الترتيب في ذلك لاختلاف القوابل فهلا اسندوا ذلك الصدور
الى المبداء الاول وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض قد [ذكره]
في بعض كتبه الى الشيخ الساني رحمه الله ثم اورد عنه جوابا نسبه الى
بعض الناس وهو ان الواحد يفعل افعالا كثيرة عند تعدد الآلات
كالنفس الناطقة او عند تعدد القوابل كالعقل الفعال اما الاول
فلما لم يجز ان يفعل بتوسط الالة ولا المادة لم يمكن اسناد هذه الكثرة
اليه اقول هذا الجواب ليس بمرضي على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين
المبداء الاول وبين العقول المجردة في نفي الفعل بتوسط الالة والما
دة عنهما بل انما يجوز ذلك في النفوس فقط والجواب الصحيح ان
صدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون بحسب حيثيات
غير منحصرة فيه واختلاف القوابل لا يمكن ان يكون سببا لكون الفاعل
في نفسه بحيث يمكن ان يصدر عنه تلك الافعال المتكثرة بل انما
هو سبب لتعين كل فعل من تلك الافعال الممكنة الصدور لكل مادة

دون غيره فاذن فاعل هذه الصور والقوى يشتمل على حيثيات
غير منحصرة والاول تعالى عن ذلك فاذن هو جوهر من العقليات
متاخر الوجود عما يقرب من المبداء الاول بحيث يمكن اشتماله على
امثال تلك الحيثيات ومنها ان اسناد الحوادث الى الاحوال السما
وية الحادثة يقتضي اسناد تلك الاحوال الى غيرها حتى تتسلسل الا
دفعة او يستند شيء الى ما يسبقه بالزمان وهما ممتنعان عندهم
وهذا الشك مكرر وقد تقدم جوابه

النمط السابع في التجريد

وفيه تسع مسائل

اقول يريد ان يبين في هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانية
بعد تجردها عن الابدان مع ما تقرر فيها من المعقولات وكيفية
تقرر المعقولات في الجواهر المجردة العاقلة اياها ووجوب تعقل
الاول الواجب ثم جميع الموجودات الكلية والجزئية على الوجه الا
شرف من وجوه التعقل وكيفية كون علمه سببا لنظام الكل
وكيفية وقوع الشر في الكائنات مع تعقله اياها من حيث هي
خيرات تابعة لذاته التي هي منبع الخير وما يتصل بذلك من الابحاث
واعتاد وسمه بالتجريد لتجرد موضوع هذه المسائل عن المواد الجسمانية

المسئلة الاولى في كيفية مراتب الموجودات وبقاء النفس الناطقة فصل واحد

تنبيه تأمل كيف ابتدأ الوجود من الاشرف فالاشرف
حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف
حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد اقول لما ذكر في
اخر النمط المتقدم مراتب الموجودات اراد ان يبتدي في هذا النمط



المتقدم مراتب الموجودات اراد ان يبين في هذا النمط بالاشارة
الى مبدا الوجود ومعاده فان الوجود بذلك الترتيب قد صار نازلا
مبتدأ ابتداؤه منه وذا معاد عاد اليه ومراتب البدو بعد المبدا الاول
هي مرتبة العقول من العقل الاول الى الاخير وبعدها مرتبة النفوس
السماوية الناطقة من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى
وبعدها مرتبة الصور من صورة الفلك الاعلى الى صور العناصر
وبعدها مرتبة الهيوليات من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة
العنصرية وبها تنتهي مراتب البدو ويكون بعدها مراتب العود اعني
التوجه الى الكمال بعد التوجه منه واولها مرتبة الاجسام النو
عية البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مرتبة الصور
الاولى الحادثة بعد التركيب كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف
مراتبها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الانسانية
جميعها والمرتبة الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل
على صور جميع الموجودات كما هي اشتمالا انفعاليا كما كانت العقول
في المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتمالا فعليا فبالعقل المستفاد
عاد الوجود الى المبدا الذي ابتدا منه وارتقى الى ذروة الكمال
بعد ما هبط عنه وظاهر ان الشرف اعني البراءة عن القوة مرتب في
المراتب على التكافؤ منه من الجانبين الى الهيولى التي وجودها
ليس الا كونها بالقوة فهي في نهاية الخسة ويحاذيها في الجانب

العقول المجردة وما فوقها قوله ولما كانت النفس الناطقة التي
هي موضوع ما للصور العقلية غير منطبعة في الجسم تقوم به بل
انما هي ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها
وحافظا للعلاقة معها بالموت لا تضر جوهرها بل يكون باقيا بما
هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية اقول لما كانت النفس
الناطقة واقعة في آخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها
بعد تجردها عن البدن فاستدل بتجردها في ذاتها وكمالاتها الذاتية
عن المادة وما يتبعها وبانها غير متعلقة الوجود بشيء غير مبانيها
ولها الدائمة الوجود على ما بين في النمط الثالث وغيره على بقائها
بعد الموت كذلك واشار بلفظة لما الى ما ثبت في النمط الثالث
من عدم انطباع النفس في الجسم وبقوله التي هي موضوعة ما للصور
المعقولة الى كمالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التي بها
استدل على امتناع انطباعها في الجسم وبقوله بل انما هي ذات
آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم منه احتيا
جها في وجودها وكمالاتها المذكورة اليه ثم جعل قوله فاستحالة
الجسم عن كونه آلة لها لا تضر جوهرها تاليا لما وضعه بعد لفظة
لما وابرز مقصوده بقوله بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من
الجواهر الباقية وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة
هذا برهان لمي هي عمدة براهين هذا الباب على ما ذكره الشيخ

ابو البركات البغدادي واعلم ان استناده حفظ العلاقة مع الجسم
هٰهنا الى الجسم ليس عنا فيه لاستناده حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة
في النمط الثالث الى النفس لان النفس كما كانت حافظة لها بالذات فا
لجسم حافظ ايضا لكن بالعرض وذلك لان فساد المزاج المقتضي
لقطع العلاقة انما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه ولذلك
استدل استحالة البدن على كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق
الفساد الى الشيء فما من شانه ان يتطرق منه الفساد حفظ لذلك
الشيء لكنه حفظ بالعرض ثم ان الشيخ اكد هذا المطلوب بما اورده في هذا
الفصل **تبصرة** اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة
الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات لانها تعقل بذاتها
كما علمت لا بآلتها ولو عقلت بآلتها لكان لا يعرض للآلة كلال البتة
الا ويعرض للقوة كلال كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة لكن ليس
يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما تكون القوى الحسية والحركية في طريق
الانحلال والقوة العقلية اما ثابتة واما في طريق النمو والازدياد
وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون لها فعل في نفسها
وذلك لانك علمت ان استثناء عين التالي لا ينتج وازيدك بيانا
فاقول ان الشيء اذا عرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس
ذلك دليلا على ان لا فعل له في نفسه واما اذا وجد قد لا يشغله
غيره ولا يحتاج اليه دل على ان له فعلا بنفسه اقول التجربة حاصل

عند البصير كالاعمى بصيرا والتنبيه جعل عند اليقظان كا
لنائم يقظانا ففي تسمية هذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه
تعريض بان البحث المذكور فيه اوضح من الابحاث المذكورة في الفصول
الموسومة بالتنبيهات لان المبالغة عند تحت الغافل عن ادراك
الحاضر لتمامه انما يكون في نسبته الى العمى اكثر منها في نسبته الى النوم
ولما كون هذا البحث اوضح من غيره فلانه يفيد استبصار العاقل
لذاته بذاته وما عداه يفيد استبصاره بغيره فقوله اذا كانت النفس
الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها
فقدان الآلات تكرار لما سلف في الفصل المتقدم مع مزيد عناية
وهي ان فقدان الآلات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل
الفعال لا يضرها في بقائها في نفسها ولا في بقائها على كمالاتها
الذاتية المستفادة من العقل الفعال فان الفاعل والقابل
لها موجودان معا عند فقدان الآلات والآلات المفقودة ليست
بآلات لها بل لغيرها وقوله لانها تعقل بذاتها كما علمت اشارة
الى ما مر في النمط الثالث من بيان كون النفس عاقلة بذاتها لا
بالآلات البدنية ثم انه اراد المبالغة في ايضاح ذلك لينتج الفرق
بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات البدنية
الزائلة عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك اربع حجج منها واحدة
في هذا الفصل وهي استثنائية متصلة مقدمها قوله ولو عقلت



بالآلات وتاليها متصلة كلية موجبة هي قوله لكان لا يعرض
للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال او قصور ما هكذا لو كان تعقل
النفس بالآلات بدنية لكان كلما يعرض لتلك الآلات كلال يعرض
لها في تعقلها كلال او ذلك واضح فان اختلال الشرط يقتضي اختلال
مشروطه وقوله كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة استشهاد
بالافعال التي تصدر عنها بالآلات البدنية وتختل باختلالها وفي
هذا الاستشهاد ان جودة الفاعلية قد تكون بسبب التمرن الحاصل
للفاعل بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة وقد تكون بسبب التجربة
الحاصلة له عند استحضار صور افعال مختلفة صدرت عنه وقد
تكون بسبب القوة التي بها يكون اقتداره على الفعل الذي اقتدارا
والانسان في سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه في سن النمو
بالوجوه الثلثة جميعا ويكون اجود احساسا بالوجهين الاولين
اعني بسبب التمرن والتجارب المقتضية لاستثبات المحسوسات
دون الوجه الاخير فانه لا يكون احد بصرا ولا اسمع والمراد ههنا
الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد بالحس
والتحرك قوله ولكن ليس يعرض هذا الكلال استثناء لنقيض
التالي وهو متصلة سالبة جزئية تقديره ولكن ليس كلما يعرض
للالات كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال بل قد تكل الالات ولا
تكل هي في تعقلها بل اما تثبت واما تزيد وتنمو في سن الانحطاط

وايضا كما يكون بعد تعالي الافكار المودية الى العلوم فان الالات
تاخذ تضعف بكثرة الحركات الفكرية والنفس تقوى وتزداد
كمالها وهذا الاستثناء انتج نقيض المقدم وهي ان تعقلها
ليس بالات بدنية وههنا قد تمت الحجة ثم ان الشيخ اشتغل
بشيء وهو يمكن ان يعرض ههنا وهو ان يقال لو كان عدم كلال
النفس في تعقلها مع كلال الالة دالا على ان تعقلها ليس بالالة
لكان وجود كلالها في تعقلها مع كلال الالة دالا على ان تعقلها
بالالة وقد كان هذا استثناء لعين التالي وهو غير منتج ثم انه
نادر وبيانه بان وجود الفعل لشيء في صورة معينة يدل على كونه
فاعله مطلقا اما عدمه في صورة معينة لا يدل على كونه غير
فاعل اصلا قال الفاضل الشارح معترضا على ذلك يجوز ان
يكون المعتبر في بقاء النفس على كمال تعقلها تعلقا ما حدا معينا
من الصحة البدنية وهو باق الى اخر الشيخوخة ويكون النقصان
الحاصل في زمان الكهولة واقعا فيما يزيد على ذلك المعتبر والخلل
الحاصل في اخر الشيخوخة فانه واقع في نفس ذلك المعتبر وحينئذ
يكون النقصان الثاني مخلا دون الاول كما ان للصحة المعتبرة
في بقاء القوة الحيوانية حدا ما لا يتعدى تلك القوة بعدمها
ويبقى مع الازدياد والانتقاص فيما وراها ثم انه حمل الاندبال
الكمود على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم في ذلك السن مع عدم الالة

حدّه واما قوله القوة الحيوانية تقع بالاشتراك على الكمال
الاول الذي به يكون الحيوان حيوانا وعلى الكمالات الثانية
الصادرة عنه والاول امر لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف
الثاني فالحد المعين من الصحة الذي لا يتبدل بدونه يقع معتبرا في
الاول واما المعتبر في الثاني فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص
ولذلك تزيد تلك الكمالات بازديادها وتنقص بانتقاصها وههنا
ليس الكلام في الكمال الاول للنفس العاقلة بل في كمالاتها الثانية القابلة
للازدياد والانتقاص والظاهر انها لو كانت مقتضية بالآلات
المختلفة الاحوال لاختلفت باختلافها كما اختلفت الكمالات الحيوانية
وليس الامر كذلك فان تمام الازدياد الحاصل في الكهولة على اجتماع
العلوم الكثيرة وغيرها مما نحن فيه على ما مرّ هنا ومع ان الشيخ معترف بان
هذه الحجة والحجة التي اوردها بعدها من الحجج الاقناعية في هذا
الباب على ما ذكره في سائر كتبه يعني انها تكون مقنعة للمسترشدين
وان لم تكن مسكتة للجاحدين فان الاقناعيات العلمية تكون
هكذا لا على ما يستعمل في الخطابة فانها تطلق هناك على كل ما يفيد
ظنا ما صادقا او كاذبا ومن هذا الاعتبار يشمل التجربيات وما
يجري مجراها مما يعدّ في اليقينيات

زيادة تبصرة

ثم ان القوى القائمة بالابدان يكلها تكرر الافاعيل ولا سيما
القوية خصوصا اذا اتبعت فعلا فعلا على الفور وكان الضعيف في

في مثل تلك الحال لم يفز بشعوره كالرائحة الضعيفة اثر القوية
بها الخرجت في اثر فلان بكسر الهمزة اي في اثره وهذه حجة ثانية
وتقريرها ان تكرر الافاعيل وخصوصا الافاعيل القوية انما
تكل القوى البدنية باسرها ويشهد بذلك التجربة والقياس
اما التجربة فظاهر واما القياس فلان تلك الافاعيل لا تصدر عن
قواها الا مع انفعال لموضوعات تلك القوى كما في الحواس عن المحسوسات
وفي المدركة وكتحريك الاعضاء عند تحريكها غيرها في المحركة ولا انفعال
لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة
بوهنه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه يكون
مقتضى طبايع العناصر التي تتالف موضوعات تلك القوى
منها فتكون تلك الطبايع مقهورة بحملها مقاومته لتلك
القوى في افعالها والتنازع والتقاوم يقتضي الوهن فيهما جميعا
وربما يبلغ الكلال والوهن حدا يعجز عنده القوة عن فعلها او
تبطل كالعين يضعف بعد مشاهدة النور الشديد عن ابصار
او تعمى قوله والافعال القوة العاقلة قد تكون كثيرا بخلاف ما وصف
اقول هذه القضية في صغرى القياس وكبراها ما مر وتقريره
ان يقال العاقلة قد لا يكلها كثرة الافاعيل وكل قوة بدنية
فانما يكلها كثرة الافاعيل فالعاقلة ليست بدنية والعاقلة
وان كان تعقلها مع انفعال لما لكنها لا يضعف ولا يكل بالانفعال

لبساطة جوهرها وخلوّها عن التضادّ والمذكور بخلاف البدنيّة
وأمّا ما قد يكون كثيراً بخلاف ما وُصف ولم ينقل دائماً لأنّ العاقلة
إذا كانت تعقّلها بمعاونة من الفكرة التي هي قوّة بدنيّة
فقد يضعف عن التعقّل لا لذاتها ولكن لضعف معاونها والحاصل أنّ
تكثّر الأفعال يوهن القوى البدنيّة أو يبطلها دائماً ولا يوهن العقليّة
دائماً بل ربّما يقوّيها ويشحذها فضلاً عن الإبطال واعترض الفاضل
بتجويز كون العاقلة مخالفة لسائر القوى بالنوع مع كون الجميع
بدنيّة وحينئذ يجوز اختصاص البعض بالكلال دون البعض
لأنّ القياس المذكور يأباه وأمّا قوله الخيال يدرك البقّة ويتخيّل
الجبل فإذن الحكم بأنّ الضعيف غير مشعور به إثر القويّ ليس
بكلّي فليس بشيء لأنّهم لا يعنون بقوّة المحسوس كبره ولا بضعفه
صغره بل يعنون بها شدّة تأثيره في الحاسّة وضعفه **زيادة تبصرة**
لمّا كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاصّ لم يكن له فعل في الآلة
ولهذا فإنّ القوى الحسّاسة لا تدرك آلاتها بوجه ولا تدرك
إدراكاتها بوجه فإنّها لا آلة لها إلى آلاتها وإدراكاتها ولا فعل
لها إلّا بالآلات وليست القوى العقليّة كذلك فإنّها تعقل كلّ شيء
أقول هذه حجّة ثالثة وهي أوضح من المذكورتين قبلها وهي مبنيّة
على قضيّة واضحة هي أنّ كلّ فاعل ليس له فعل إلّا بتوسّط آلة
فلا فعل له في شيء لا يمكن أن تتوسّط الآلة بينه وبين ذلك الشيء

ويتفرّع منه مقدّمة هي كبرى هذه الحجّة وهي قولنا كلّ مدرك بآلة
جسمانيّة فلا يمكنه أن يدرك ذاته ولا آلته ولا إدراكه فإنّ الآلة
الجسمانيّة لا يمكن أن يتوسّط بينه وبين هذه الأمور وصغراها
قولنا والعاقلة مدركة لذاتها ولإدراكاتها ولجميع ما يظنّ آلة
لها والنتيجة قولنا فليست العاقلة مدركة بآلة جسمانيّة واعترض
الفاضل الشارح على ذلك بتجويز تعلّق المدركة الجسمانيّة بغيرها
وبما عداها واندفع بما مرّ في النمط السادس من امتناع صدور الأفعال
عن القوى الحالّة في الأجسام من غير توسّط تلك الأجسام والشيخ
إنّما تمسّك بالقوى الحسّاسة التي لا يمكن لها أن تدرك أنفسها
ولا آلاتها ولا إدراكاتها ليصلح فساد الحكم على القوى الجسمانيّة
المدركة بإدراك كلّ شيء **تبصرة** لو كانت القوّة
العقليّة منطبعة في جسم من قلب أو دماغ لكانت دائمة التعقّل
له أو كانت لا تعقله البتّة هذه حجّة رابعة وهي أوضح الحجج على هذا
المطلوب وهي مبنيّة على مقدّمات أحدها أنّ الإدراك إنّما يكون
بمقارنة صورة المدرك للمدرك والثانية أنّ المدرك إن كان مدركاً
بذاته كانت المقارنة لحصول الصورة في ذاته وإن كان مدركاً بآلة
كانت بحصولها في آلته وهذان ممّا مرّ بيانهما في النمط الثالث والثالثة
أنّ الأمور الجسمانيّة لا يمكن أن تكون فاعلة إلّا بواسطة أجسامها
التي هي موضوعاتها فإذن تلك الأجسام آلاتها في أفعالها وهذا ممّا



من بيانه في النمط السادس والرابعة ان الامور المتحدة بالماهية
لا تتغاير الا بسبب اقترانها بامور متغايرة اما مادية كتغاير اشخاص
المتفقة بالنوع او غير مادية كتغاير الانواع المتفقة بالجنس في
اقتران البعض بشيء وتجرد البعض عنه وذلك الشيء اما مادي وهو
كتغاير الانسان الجزئي للانسان من حيث هو طبيعة او غير مادي
وهو كتغاير الانسان الكلي للانسان من حيث هو طبيعة وتبين
بذلك امتناع تغاير الاشخاص المتفقة بالنوع من غير تغاير المواد
وما يجري مجراها على ما تبين في النمط الرابع واذا تقدمتم هذا فنقول
هذه الحجة استثنائية من متصلة مؤلفة من حملية ومنفصلة
وهي قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم لكانت اما هي
دائمة التعقل لذلك الجسم او غير متعقلة له في وقت من الاوقات
واللزوم انما تبين بابطال قسم آخر يصير المنفصلة حقيقية
وهو ان يكون تعقل العاقل لذلك الجسم في وقت دون وقت فانه
ابطل هذا القسم بيانا بالملازمة المتصلة المذكورة وقوله لانها
انما تعقل بحصول صورة المتعقل لها هذه اشارة الى المقدمة
الاولى التي ذكرناها وانما اوردناها لان القسم الفاسد من المنفصلة
انما تبين فساده بها وقوله فان استانفت تعقلا بعد ما لم يكن
فيكون قد حصل لها صورة المتعقل بعد ما لم يكن لها متصلة اخرى وضع
في مقدمها القسم الفاسد وهو تجدد التعقل وفي تاليها تجدد الصورة

اللازم لتجدد التعقل وقوله ودونها مادية اشارة الى المقدمة
الثالثة وهي كون المادة آلة للمدركة المادية وقوله فيلزم ان يكون ما
يحصل لها من صورة المتعقل من مادية موجودا في مادتها اشارة
الى المقدمة الثانية وقوله ودون حصولها تجدد منها غير الصورة
لم تزل له في مادتها بالعدد اشارة الى تغاير الصورتين اعني صورتي
الآلة المتجددة عند التعقل والمستمرة الوجود الى التعقل وعدمه
وهذا التغاير لازم للتالي المذكور وقوله فيكون قد حصل في مادة
واحدة مكتنفة باعراض باعيانها صورتان لشيء واحد معا اشارة
الى المقدمة الرابعة وانما قيد المادة باكتنافها اعراض باعيانها
لان الاعراض المختلفة قد تكون مقتضية لتغاير المادة وقوله
وقد سبق بيان فساده هذا اشارة الى ما مر في النمط الرابع وعند ذلك
ظهر فساد التالي المقتضي لفساد المقدم وهو في ما نحن فيه تعقل
الآلة وظهر من ذلك ان العاقلة انما كانت عاقلة بالصورة المستمرة
الوجود معها وهو المراد من قوله فاذن هذه الصورة التي بها
القوة المتعقلة متعقلة لا انها تكون الصورة التي للشيء الذي
هو القوة المتعقلة وقوله والقوة المتعقلة مقارنتها دائما
اشارة الى معيتها في جميع الاوقات وقوله فاما ان يكون تلك
المقارنة توجب التعقل دائما او لا يعقل التعقل اصلا انتاج
لاستلزام مقدم المتصلة الاولى للمنفصلة المذكورة التي هي

١٦٢

تلك المتصلة وقوله وليس من الواحد من الامرين بصحيح استثناء
لنقيض التالي بفساد قسمي المنفصلة معًا لان الحق كون الوتر
شعقلا لاعضائه في وقت دون وقت فان المعلم وهو كون العاقل
منطبعة في جسم باطل وهو المطلوب والفاضل الشارح اعاد الا
عتراض على المقدمات المذكورة في هذا الموضع فيما قوله على المقدمة
الاولى المعقول من السماء ليس عينا للسماء الموجودة في الخارج
في تمام الماهية والا لجاز ان يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية
لان المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما في كونهما عرضين
حالين في محل محسوس اتم من المناسبة بين المعقول من السماء
الذي هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك وبين السماء الموجودة
التي هي جوهر محسوس موجود في الخارج محيط بالارض وانا اعود
ايضًا فاقول ان ماهية الشيء هي ما يحصل في العقل من ذلك
الشيء نفسه دون عوارضه الخارجة عنه ولذلك اشتق لفظ
الماهية من ما هو فان الجواب عنها يكون بها ولما كان ذلك كذلك
كان معنى قول القائل المعقول من السماء ليس عينا للسماء الموجودة
في الخارج هو ان السماء المعقولة المجردة عن اللواحق ليست بعينها
للسماء المحسوسة المقارنة اياها وحينئذ ان اراد بعدم المساواة
التجرد واللاتجرد كان صادقًا وان اراد به ان مفهوم السماء
نفسه ليس بمشترك بين المجردة والمقارنة كان كاذبًا فان قوله

١٦٣

وقال المعقول من السماء ليس عينا للسماء الموجودة في تمام الماهية
كما قال هذا الفاضل كان معناه ان المعقول من السماء ليس عينا
للسماء الموجودة في تمام المعقولية اي ليس عينا لها لكونها
معقولة وهذا هذيان كما تسمعه فان المعقول من السماء هو
نفس ماهية السماء الموجودة فضلًا عن المساواة واما كون
السواد عينها وللبياض في تمام المعقولية فظاهر ان المناسبة
بين الموضعين غير صحيحة فان الفرق بين السماء المعقولة
والمحسوسة يكون احدهما عرضًا في محل مجرد غير محسوس والآخر
جوهرًا محسوسًا لا في محل فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة
الملحوظة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بين
السواد والبياض فرق بين الطبيعة الجنسية الغير المحصلة
الملحوظة تارة مع فصل يقومها نوعًا وتارة مع فصل آخر يقومها
نوعًا مضادًا للاول على ان السماء المعقولة اذا اخذت من حيث
هي عرض قائم بنفس ما لم تكن ماهية للسماء انما يكون ماهية
لها من حيث تكون صورة حصلت في العقل مطابقة لها ومنها
قوله لا يلزم من كون العاقلة متعقلة لمحلها بصورة مثبتة
لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محلها لان احديهما حالة
في العاقلة والاخرى محل لها والجواب عنه بعد ما مر ان العاقلة لو كانت
محلا لصورة من غير ان تحل تلك الصورة في محلها كانت ذات فعل من



غير منقسمة ذكره المحقق ولما كان كل فاعل جسماني فاعلا بمشاركة
الجسم لما مر في المقدمة الثالثة كان كل فاعل من غير مشاركة
الجسم فهو غير جسماني فاذن العاقلة ليست بجسمانية ولو كانت
محلا لصورة حلت في محلها عاد المحال المذكور فان قيل الفرق
بين الصورتين باق لكون احدهما حالة في العاقلة وفي محلها
معا والاخرى حالة في محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول
ما علمت وانه اقتران الشيء باحد الشيئين المتقارنين دون الآخر
غير معقول ومع ذلك فالمحال المذكور باق بحاله للقول بحلول صور
متعددة في الماهية في محل واحد ومنها قوله الجسم قد يعرض فيه
ولا شك ان وجوداتها الزائدة على ماهياتها متماثلة وحالة
في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين والجواب ان الوجود
ليس بعرض حال في محل ووجودات الاعراض ليست بمتماثلة بل هي
متخالفة بالحقائق ومتشاركة في لازم واحد هو الوجود المطلق
المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها وهذه الاعتراضات وامثالها
متولدة من الاصول الفاسدة التي سبق ذكرها ومنها قوله هذه
الحجة بعينها يقتضي ان لا تكون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها
او غير عالمة بشيء منها في وقت من الاوقات وذلك بيان لكم
الذي ذكرتموه بعينه والجواب ان الصفات واللوازم منقسمة
الى ما يجب للنفس لذاتها لكونها مدركة لذاتها والى ما يجب لها بعد

مقايستها بالاشياء المغايرة لها لكونها مجردة عن المادة وغير
موجودة في الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول دائما كما
كانت مدركة لذاتها دائما وليست بمدركة للصنف الثاني الا حالة
المقايسة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة **تكملة** لهذه
الاشارات فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته
اقول لما فرغ من اقامة الحجة على كون النفس عاقلة بذاتها عاد
الى كمال الكلام في بقائها على كمالاتها الذاتية بعد مفارقة البدن
ولذلك سمى الفصل تكملة الفصول المتقدمة وجعل قوله فاعلم
من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته نتيجة للحجج المذكورة
قوله وهو ذاته اصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة
لقوة الثبات فان اخذت على انها اصل بل كالمركب من شيء
كالهيولى ومن شيء كالصورة ممدتنا بالكلام نحو الاصل من
جزئية اقول هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس ويريد بالاصل
كل بسيط غير حال في شيء من شانه ان يوجد فيه اعراض وصور
ينتقل عنه تلك الاعراض والصور وهو باق في الحالتين وهو اصل
بالقياس اليها واذ تقرر هذا فنقول كل موجود يبقى زمانا ويكون
من شانه ان يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل وفاسدا
بالقوة ويكون البقاء غير قوة الفساد والا لكان كل باق ممكن الفساد
وكل ممكن الفساد باقيا فاذن هما امران مختلفان واذا كان

١٦٤

١٦٥



والجنس والفصل اذا اخذا بشرط التجرد كانا مادة وصورة فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة وذلك يؤيد ما ذكرناه والجواب ان هذا مغالطة باشتراك الاسم فان المادة والصورة تقعان على ما ذكره وعلى جزئي الجسم بالتشابه فالجميع انواع الاجسام ايضا مركبة من مادة وصورة ثم قال الفساد والحدوث متساويان في احتياجهما الى امكان يسبقهما والى محل لذلك الامكان او في استغنائهما عن ذلك فان استغنى امكان الحدوث عن محل مع وقوع الحدوث فليستغن امكان الفساد ايضا عنه مع وقوع الفساد وان افتقر الامكان الى محل هو البدن فليكن البدن ايضا محلا لامكان الفساد وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس ويلزم انعدام المشروط عند فقدان الشرط والجواب ان كون الشيء محلا لامكان وجود ما هو مباين له او لامكان فساده غير معقول فان معنى كون الجسم محلا لامكان وجود السواد هو تهيؤه لوجود السواد فيه حتى يكون حال وجود السواد مقترنا به وكذلك في امكان الفساد ولذلك امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته فالبدن ليس بمحل لامكان حدوث النفس من حيث هو مباين لها ولا لامكان فسادها اصلا بل انما كان مع هيئة مخصوصة موجودة فيه قبل النفس محلا لامكان وتهيؤ لحدوث صورة انسانية مقارنة

وتقويته نوعا محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا الا مع ما هو مبداها القريب بالذات اعني النفس حدث بحسب استعداده وتهيؤه ذلك مبداء الصورة المقارنة له المقومة اياه على وجه كان ذلك المبداء مرتبطا بهذا النوع من الارتباط وزال بذلك الحدوث ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن وزال عنه ما كان البدن معه محلا لامكان حدوث النفس اعني الهيئة المخصوصة فبقي البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة له وزوال ذلك الارتباط عنه فقط وامتنع ان يكون البدن محلا لفساد ذلك المبداء من حيث هو ذات مباين عنه فاذن البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة او مبداء صورة له من حيث هي موجودة مجردة وليس بشرط في وجودها والشيء اذا احدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه كالبيت فانه يبقى بعد موت البناء الذي كان شرطا في حدوثه فان قيل لم اوجب استجاب البدن لحدوث صورة ما حدوث مبدا لتلك الصورة ولم يوجب استجابه لفساد تلك الصورة فساد مبداه ذلك فما الفرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضي حدوث معلول ما فانما يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها فما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلل بل يكفيه فساد شرط ما ولو كان عدميا وهم وتنبيه ان قوما من

لا يقال كما كان حدوث الصورة مبداء قريب اوجب وجود ...

٨٧٠

المصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية
صار هو هي فلنفرض الجوهر العاقل آ وكان هو على قولهم بعينه المعقولة
من الف فهل هو حينئذ كما كان عندما لم يعقل آ او بطل منه ذلك
فان كان كما كان فسواء عقل آ او لم يعقلها وان كان بطل منه ذلك
على انه حال له او على انه ذاته فان كان على انه حال له والذات باقية
فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون وان كان على انه
ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس انه صار هو شيئا آخر
على انك اذا تاملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى مشتركة
وتجدد مركب لا بسيط اقول لما فرغ من اثبات وجوب بقاء
النفس الناطقة مع معقولاتها المكتسبة بذاتها التي هي كما
لاتها الذاتية اراد ان يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات
فبدأ بابطال مذهب فاسد في ذلك كان مشهورا بعد المعلم
الاول عند المشائين من اصحابه وهو القول باتحاد العاقل
لصورة الموجودة فيه عند تعقله اياها وحكى ان مقدمهم ذلك
وايا هم عنى بقوله ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان
الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي واحتجاجهم
على ذلك هو ما ذكره في كتابه الموسوم بالمبداء والمعاد في فصل
مترجم بان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات فانه
صنف ذلك الكتاب تقريرا لمذهبهم في المبداء والمعاد حسبما

٨٧١

اشرطه وصدره بتضعيفه ثم انه نبه على فساد هذا المذهب بقوله
فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ الى آخره وهو ظاهر **زيادة تنبيه**
وايضا اذا عقل آ ثم عقل ب أيكون كما كان عندما عقل آ حتى
يكون سواء عقل ب او لم يعقلها او يصير شيئا آخر ويلزم منه
ما تقدم ذكره معناه ظاهر وزيادة التنبيه فيه انه يلزم انه
اذا عقل آ صار آ فاذا عقل ب فان بطل كونه آ فهو يتجدد الذات
عند كل تعقل وان لم يبطل عند ذلك بل بقى آ ولم يصر ب نقضا
مذهبهم وان بقى آ وصار مع ذلك ب كان مع القول باتحاد العاقل
بالمعقول قولا باتحاد جميع المعقولات على التخالف فانواع الماهيات
وتكثرها وهذا ابين احالة واشد شناعة مما ذكره اولا ه
وهم آخر وتنبيه وهؤلاء ايضا قد يقولون بان النفس
الناطقة اذا عقلت شيئا فانما تعقل ذلك الشيء باتصالها
بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان
تصير نفس العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال
هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد وهؤلاء بين
ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد يتصل منه شيء دون شيء
او يجعلوا اتصالا واحدا يجعل النفس كاملة واصلة الى كل
معقول على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل
المستفاد حين لما يحتج به قائمة اقول هذا الوهم هو لهم



النفس الناطقة عند تعقلها معقولا ما تتحد بالعقل الفعال
لاتحادها بالعقل المستفاد الذي اتحد بالعقل الفعال به ونبه على
فساده بلزوم احد المحالين اما تجزية العقل الفعال الذي فرض
غير قابل للتجزية واما وجوب حصول جميع المعقولات التي
العقل الفعال للنفس الناطقة عند تعقله معقولا واحدا اي معقول
كان ثم ذكر ان هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد بل ايضا
لزمهم مضافا الى المحال الاول المذكور وهو مبني على ان حالة
في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما تتحد
به قائمة بحالها واعلم انه كما لزمهم في الفصل المتقدم القول باتحاد
جميع الصور المعقولة فقد لزمهم في هذا الفصل القول باتحاد
جميع الذوات العاقلة ولهذا اورد هذه الفصول الثلث في هذا
المعنى **حكاية** وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل
في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤون وهو حشف كله
وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه
وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو
اسقط من الاول اقول الحشف اخس التمر ويقال للضرع
البالي ايضا حشف فهذا الفصل دال على ان هذا المذهب كان مذهبا
لجماعة من المشائين وفرفوريوس هذا هو صاحب ايساغوجي
اشارة اعلم ان قول القائل ان شيئا ما يصير شيئا آخر غير على

سبيل الاستحالة من حالة الى حالة ولا على سبيل التركيب مع شيء
آخر ليحدث منهما شيء ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار
واحدا آخر قول شعري غير معقول اقول لما فرغ من ابطال المذهب
المذكور اشار الى وجه الابطال بقول كلي وهو مشتمل لاتحاد الشيء
بغيره ففسر الاتحاد اولا وذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي
من قولهم صار شيء شيئا آخر وبين ان هذا القول ربما قد
يطلق بالمجاز على صيرورة شيء شيئا آخر بطريق الاستحالة وهي ان
ينعدم عن ذلك الشيء الصائر شيء ما ويضاف اليه شيء آخر ويكون
معه مصيرا اياه كما يقال صار الماء هواء وصار الاسود ابيض اما
بالقوة واما بالفعل او بطريق التركيب وهو ان ينضاف شيء آخر
الى الشيء الصائر فيتركبا ويصير عنهما كما يقال صار التراب طينا
والخشب سريرا وههنا ليس المراد هو هذين المعنيين بل المراد
هو ما يفهم منه بالحقيقة وهو انه كان شيئا واحدا فصار
هو بعينه واحدا آخر وذكر ان ذلك قول شعري غير معقول
وانما نسبه الى الشعر لانه مخيل وبسبب تخييله يظنه عوام
المتألهة والمتصوفة حقا ثم اشتغل بذكر الحجة على فساده
قوله فانه ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان
متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودا
ان كان المعدوم قبل يحدث شيء آخر ولم يحدث ان كان هو المعدوم



ثانيا ومصيرا اياه وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر
بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هواء على ان الموضوع للمائية
خلع المائية ولبس الهوائية وما يجري هذا المجرى اقول
تقريره ان هنا امرين اي ما كان قبل الاتحاد وما حصل بعده والاول
هو الصائر هذا الثاني والثاني هو المصير اياه كذلك الاول
فالحال بعد الاتحاد لا يخلو اما ان يكون الامران موجودين معا
واما ان يكون احدهما موجودا والآخر معدوما واما ان يكون
واحد منهما موجودا وجميع الاقسام محال اما الاول فلقوله ان
كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وذلك
ينافي الاتحاد واما القسم الثاني فيحتمل تقديرين احدهما ان
يكون المعدوم بعد الاتحاد هو الامر الاول والموجود هو الامر الثاني
والآخر بالعكس والشيخ ابطل هذا القسم بابطال التقدير الاول
فقط لان التقدير الثاني ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد فقال
وان كان احدهما عنه موجودا يعني القسم الثاني من الثلث فقد
بطل ان كان المعدوم قبل ثم حدث شيء آخر او لم يحدث اي فقد بطل
على تقدير يكون المعدوم هو الامر المتقدم سواء حدث بعد عدمه
شيء آخر او لم يحدث ان كان بالفرض ثانيا ومصيرا اياه بفتح
الهمزة في ان وهي ان المصدرية الكائنة مع لفظة كان فاعلا
لكلمة بطل اي فقد بطل كون الاول بالفرض ثانيا ومصيرا اياه

وذلك لان معنى الاتحاد هو كون الاول الصائر بعينه ثانيا
ومصيرا اياه فعلى تقدير عدمه لا يكون هو هذا والفاضل الشارح
لما تحير في تطبيق هذه العبارة على المعنى نسبها الى الاختلال واما
القسم الثالث فقد ابطله بقوله وان كانا معدومين فلم يصر
احدهما الآخر ثم ذكر مثالا للحقيقي من مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو
الاستحالة واشار الى الضرب الآخر اعني التركيب بقوله وما جرى
هذا المجرى **تذنيب** فيظهر لك من هذا ان كل ما يعقل
فانه ذات موجودة يتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شيء في
آخر اقول لما ابطل هذا المذهب المذكور صرح بكيفية اتصاف
الجوهر العاقل بجلاياه فان ذلك هو الغرض من هذه الفصول على
ما ذكرنا فذكر انه يكون على سبيل تقرر شيء في شيء آخر والجلية
في اللغة هو الخبر اليقين وانما عبر عن المعقولات بالجلايا
لانها الصور المطابقة لذوات تلك الصور باليقين تنبيه
الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ان يستفاد من الصور الخا
رجية مثل كما تستفيد صورة السماء من السماء وقد يجوز ان تسبق
الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل
ما نعقل شكلا ثم نجعله موجودا ويجب ان يكون ما يعقله واجب
الوجود من الكل على الوجه الثاني اقول لما فرغ من بيان كيفية
ارتسام المعقولات في الجواهر العاقلة اراد ان يبين ان الاول

الواجب لذاته وما يتلوه من المبادي العالية على انحاء
التعقل تعقل المعقولات فنقسم المعقولات الى ما يكون علة لوجود
الاعيان الخارجية التي هي صورها كتعقل الانسان عمارة لم
يسبقه احد الى ذلك وايجاده ما تعقله بعد ذلك ويسمى علما
فعليا والى ما يكون معلولات للاعيان الخارجية كتعقل الانسان
شيئا شاهد صورته ويسمى علما انفعاليا ونفي الصنف الثاني عن
الاول لامتناع انفعاله عن غيره **تنبيه** كل واحد من
الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب عقلي مقوم لوجود الصورة
في الاعيان او غير موجود بعد في جوهر قابل للصور المعقولة و
ان يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهب العقول
الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك من ذاته اقول
هذه قسمة اخرى لكل واحد من القسمين المذكورين وتقريره ان
يقال كل صورة معقولة لشي موجود في الاعيان اعني كل تعقل
انفعالي ولشي لم يوجد بعد في الاعيان اعني وكل تعقل فعلي
فاما ان يحصل من سبب عقلي كالعقل الفعال يصورها في جوهر
عاقل بالقوة قابل لتلك الصور واما ان يحصل من ذات ذلك
الجوهر لا من شي خارج عنه والحاصل من الغير ينتهي الى الحاصل
من الذات والا لتسلسلت الاسباب اعني العقول المفارقة الى غير
النهاية وقد بان استحالة ذلك فاذن الجوهر الذي يحصل تعقله

من ذاته موجود واولا الواجب ثم يجب ان يكون علمه فعليا كما
مر وحاصلا له من ذاته لا من غيره لما مر واعلم ان وجود الصور
المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظرا الى ان الفاعل لا يكون قابلا و
موجب الانفعاليات منها ايضا نظر آخر لان العقل بالقوة يخرج
الى الفعل من غير مخرج خارجي كما مر في النمط الثالث **اشارة**
واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ويعقل ما بعده
من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده ويعقل سائر الاشياء من
حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا
اقول لما تقرر ان علم الاول فعلي ذاتي اشار الى احاطته بجميع
الموجودات فذكر انه يعقل ذاته لكونه عاقلا لذاته معقولا لذاته
على ما تحقق في النمط الرابع ويعقل ما بعده يعني المعلول الاول
من حيث هو علة لما بعده والعلم التام بالعلة التامة يقتضي العلم
بالمعلول فان العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة
لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التي
منها معلولاتها الواجبة بوجوبها ويعقل سائر الاشياء التي
بعد المعلول الاول من حيث وقوعها في سلسلة المعلولية التي
من عنده اما طولا كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية اليه
فذلك الترتيب او عرضا كسلسلة الحوادث التي تمتنع
ذلك الترتيب بالسبب لكنها تنتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة



اليه وهو احتياج عرضي يتساوى جميع آحاد السلسلة فيه بالنسبة
اليه تعالى **اشارة** ادراك الاول للاشياء من ذاته في ذاته هو
افضل انحاء كون الشيء مدركا ومدركا ويتلوه ادراك الجواهر العقلية
للاول باشراق الاول ولما بعده منه من ذاته وبعدهما الادراكات
النفسانية التي هي نقش ورسم عن طابع عقلي متبدد المبادي
والمناسب قوله للادراك اعتبار من حيث هو ادراك اي اعتبار
من حيث هو حال للمدرك واعتبار من حيث هو حال للمدرك
فيختلف مراتبه بكل واحد من الاعتبارات اما الحال فبحسب ماهيته
فلكونه تارة احساسا وتارة تخيلا وتارة توهما وتارة تعقلا
واما الحال فبحسب القياس الى المدرك فلكون الادراك الفعلي
المقتضي كون المدرك فاعلا اتم وجودا من الادراك الانفعالي
المقتضي كونه منفعلا وايضا لان هذا اعني وجود ذلك مستفاد
من وجود واما الحال فبحسب القياس الى المدرك فلكون المجرد
عن المادة اتم في كونه مدركا من المغشوش فيها والمدرك بعلته
اتم من المدرك بمعلوله ولما كان هذا هكذا وكان العلم التام
بالعلة التامة مقتضيا للعلم التام بمعلولها ولم يكن العلم التام
بالمعلول علما تاما بعلته فان العلة من حيث هي تامة توجب
معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث هو معلول لا
علته المعينة انما يقتضي علة ما لوجوده بل العلم بالعلة يقتضي

العلم بماهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يقتضي العلم
بانية العلة دون ماهيتها كان اكمل الادراكات فيها انحائها
ادراك الاول لذاته بذاته كما هي ولجميع ما سواه ايضا بذاته من حيث
هو علة تامة لها وهو ايضا افضل انحاء كون الشيء مدركا لانه
بعلي ذاتي وافضل انحاء كون الشيء مدركا لانه تام خالص بالوجه
الذي يجب ان يحصل ويتلوه ادراك الجواهر العقلية اما ادراكها
للاول فيعنيه يمكن من فعالها المعلولة الا ان الاول لما كان معقولا
لذاته وهي عاقلة لذواتها عقلت باشراق الاول عليها ثم عقلت ما
دون الاول من الاول تعقلا دون تعقل الاول اياها ويتلوه ادراكات
النفوس المستفادة من طرق الحواس والتخيلات وغيرها وهي كلها
نقش ورسم عن طابع عقلي لان مخرجها من القوة الى الفعل
عقل متصور بصور المعقولات فينطبع منه فيها بعض تلك الصور
بحسب استعدادها واتصالها بذلك العقل وهي ادراكات متبددة
المبادي لان بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على المعلول
وبعضها بالعكس وبعضها من طرق غيرها ومتبددة المناسبات
لانها تارة تنتقل من العلم بالشيء الى العلم بما يشابهه وتارة
الى العلم بما يقابله وتارة على وجوه غيرها فهي اخص مراتب الا
دراكات وقد حصل ايضا من جميع ذلك ان الادراك يقع على
اصناف الادراكات بالتشكيك **وهم وتنبيه** ولعلك

ما يجب تحققه وعلم انه لا يجوز ان يلحق الواجب لذاته جل ذكره اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات بل له اضافة واحدة هي المبدأية تصحح جميع الاضافات وكذا له سلب واحد وهو سلب الامكان يتبعه جميع السلوب وبها كما يدخل سلب الجادية عن ان سلب الجوهر عنه وان كان السلوب لا تكثر على كل حال ٥

تقول بل كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض
لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحدا
حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم
قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة
متأخرة لا داخلة في الذات مقومة لها وجاءت ايضا على ترتيب
وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا تثلم الوحدة ولا
تعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب
ذلك كثرة الاسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته اقول
تقرير الوهم ان يقال انك ذكرت ان المعقولات لا تتحد بالعاقل
ولا بعضها ببعض بل هي صور متباينة متقررة في جوهر العاقل و
ذكرت ان الاول الواجب يعقل كل شيء فاذن معقولاته صور متبا
ينة متقررة في ذاته ويلزمك على ذلك ان لا يكون ذات الاول
الواجب واحدا حقا بل تكون مشتملة على كثرة وتقرير التنبيه ان
يقال ان الاول لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزم
تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم
معلول له فصور الكثرة التي هي معقولاته هي معلولاته ولوازمه
مترتبة ترتب المعلولات فهي متأخرة عن حقيقة ذاته
تأخر المعلول عن العلة وذاته ليست بمقومة بها ولا بغيرها
بل هي واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علتها

الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات
العلة او مباينة لها فاذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد
القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية وبالوجود لا يقتضي تكثره
والحاصل ان الواجب واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور
المعقولة المتقررة فيه فهذا تقرير التنبيه وباقي الفصل ظاهر
ولا شك في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء
الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات
غير اضافية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل الشارح وقول
بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا
كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى
لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه
الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء
القائلون بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور
المعقولة بذاتها والمشائيون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول
انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني ولولا
اني اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالات ان لا اتعرض لذكر
كيما اعتقده فيما اجده مخالفا لما اعتقده لبينت وجه التفصي
من هذه المضائق وغيرها بيانا شافيا لكن الشرط املك
مع ذلك فلا اجد من نفسي رخصة ان لا اشرح هذا الموضع

الصورة المعرفة والعقل المباين يصدران عن الاول معا لانه واحد حقيقي فلا يمكن كون احدهما بوسط الآخر فيبقى الصورة المعرفة غير داخلة عن العقل والا لا يعقل وجوده بعلوله اذا دراكه كما لم يتيقن العكس ولزم الاعتراضات كالأخرين ٥

الحتى من ذلك اصلا فاشرت اليه اشارة خفية يلوح الحق
منها لمن هو مستعد لذلك اقول لما كان العاقل كما لا يحتاج في ادراك
ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فاعتبر من نفسك
انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك
لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل
تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها
ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل انما تتضاعف
اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط على سبيل
التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك
هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير
مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة
شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل
لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك
الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك
الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول
فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس
دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل
الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير
ان تكون هي حالة فيه واذا تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول

عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا
في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله
الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا
في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول
وعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون
احدهما مباينا للاول والثاني متقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير في
العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود
المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستأنفة
تحل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل
ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها وهي تعقل الاول الواجب وكان
موجودا الا وهو معلول للاول الواجب كان جميع صور الموجودات
الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب
يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك
الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه
مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة فهذا اصل ان حققته
وبسطته انكشف لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية
والجزئية ان شاء الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولولا
ان تلخيص هذا البحث على الوجه الثاني يستدعي كلاما مبسوطا
لا يليق ان نورد امثاله على سبيل الحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن

الاختصار ههنا على هذا الايماء اولى **اشارة** الاشياء الجزئية
قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدا
نوعه في شخصه تتخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب
توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات
وذلك غير الادراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم انه وقع الآن
او قبله او يقع بعده بل مثل ان تعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند
حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا
ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة
بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا
ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله
وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئي وهو ان العاقل
يعقل ان بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا
يكون كسوف معين في وقت من زمان اول الحالين محدود يعقله
ذلك امر ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده اقول يريد التفرقة
بين ادراك الجزئيات على وجه كلي لا يمكن ان تتغير وبين ادراكها
على وجه جزئي تتغير بتغيرها ليبين ان الاول ثم بل كل عاقل
فهو عاقل يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الاول
دون الثاني وادراكها على الوجه الثاني لا يحصل الا بالاحساس او
التخيل او ما يجري مجراهما من الآلات الجسمانية وقبل تقرير ذلك

نقول كلية الادراك وجزئيته تتعلقان بكلية التصورات
الواقعة فيه وجزئيتها ولا مدخل للتصديقات في ذلك فان قولنا
هذا الانسان يقول هذا القول في هذا الوقت جزئي وقولنا
الانسان يقول القول في وقت كلي ولم تتغير بينهما الا حال الانسان
والقول والوقت بالكلية والجزئية وكل جزئي يتعلق به حكم
فله طبيعة توجد في شخصه انما تصير تلك الطبيعة جزئية
لا يدركها العقل ولا يتناولها البرهان والحد بسبب انضياف
معنى الاشارة الحسية اليها او ما يجري مجراها من المخصصات
التي لا سبيل الى ادراكها الا بالحس وما يجري مجراه فان اخذت تلك
الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات صارت كلية يدركها العقل
ويتناولها البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها حين كونها
جزئية باقيا على حاله اللهم الا ان يكون الحكم متعلقا بالامور المخصصة
من حيث هي مخصصة واذا تمهد هذا فنقول كل من ادرك علل
الكائنات من حيث انها طبايع وادرك احوالها الجزئية واحكامها
كتلاقيها وتباينها وتماسها وتباعدها وتركيبها وتحللها من حيث
هي متعلقة بتلك الطبايع وادرك الامور التي تحدث معها
وبعدها وقبلها من حيث يكون الجميع واقعة في نظام يتحدد
بعضها ببعض على وجه لا يفوته شيء اصلا تحصل عنده صورة
العالم منطبقة على جميع كلياته وجزئياته الثابتة والمتجددة

قال الشيخ العارف في التعليقات الباري عالم ان في الاشخاص شخصا جزئيا احواله وعلله كذا معروف علل علله ويعرف مشخصات احواله وعلل كيفيات وعلل احواله وكليات مشخصاته التي هي كالنوع للكلي الاحوال الجزئية وهو معروف بتلك الاحوال من حيث كليتها

وقال في الشفا يكون مدركا للامور الجزئية من حيث كلية اعني من حيث لها صفات وان تخصصت بها شخصا فبالاضافة الى زمان متشخص او حال متشخص لو اخذت تلك الحال بصفاتها كانت ايضا بمنزلتها لكنها تستند الى مبادي كل واحد منها نوع في شخصه فيستند الى امور شخصية ه

المتصرمة الخاصة بوقت دون وقت كما عليه الوجود غير متغاير اياها بشيء وتكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم اخر لو حصلت في الوجود مثل هذا العالم بعينه فيكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات الحادثة فان منتهاها غير متغيرة بتغيرها هكذا يكون ادراك الجزئيات على الوجه الكلي ونعود الى شرح الكتاب فقوله الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هي طبايع مجردة عن المخصصات المذكورة وقيدها بقوله من حيث تجب باسبابها ليكون ادراك لتلك الاشياء مع كونه كليا يقينيا غير ظني ثم قال منسوبة الى مبداء نوعه في شخصه اي منسوبة الى مبداء طبيعته النوعية موجودة في شخصه ذلك لا انها غير موجودة في غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها موجودة في غيره والمراد ان تلك الاشياء انما تجب باسبابها من حيث هي طبايع ايضا ثم قال تتخصص باي تخصص تلك الجزئيات بذلك المبداء وانما بينها الى مبداء كذلك لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية وهو الطبيعة علة له من حيث هو كذلك وباقي كلامه ظاهر الى قوله فهو ان العاقل لا فرق بين كون القمر في موضع كذا الحاجة ومعناه ان من يعقل ان بين كون القمر في اول الحمل شهرا وبين كونه فاذا القمر يكون كسوف معين في وقت محدود من زمان

في اقسام تغير الصفات ه

كونه في اول الحمل كالوقت الذي سار القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فانما يكون يعقل ذلك العاقل لهذه الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده وظهر من هذا البيان ان تحديد زمان الكسوف بزمان اول الحالين اعني كون القمر في اول الحمل واجب فان وقت الكسوف انما يتحدد به او بما يجري مجراه وليس زيادة غير محتاج اليه كما ظنه الفاضل الشارح **تنبيه** واشارة قد تتغير الصفات للاشياء على وجوه اقول هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات الى اصنافها وبيان ما يتغير منها بتغير الامور الخارجة عن ذات الموصوف ومما لا يتغير ليستدل بذلك على نفي الصنف الاول عن الواجب الاول جل ذكره وتلك القسمة ان يقال الصفة اما ان تكون متقررة في الموصوف غير مقتضية لاضافة الى غيره واما ان يكون مقتضية لاضافة الى غيره وليست بمتقررة في ذاته واما ان يكون متقررة ومقتضية للاضافة معا وهي تنقسم الى ما لا يتغير المضاف اليه والى ما يتغير بتغيره فهذه اربعة اصناف قوله منها ان يسود الذي كان ابيض وذلك باستحالة صفة متقررة غير مضافة هذا هو الصنف الاول من الاربعة وهو ظاهر والصنف الثاني غير مذكور في هذا الفصل قوله ومنها مثل ان يكون الشيء قادرا على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحال ان يقال انه قادر على تحريكه

بتغيره

فاستحالة هو اذن عن صفة ولكن من غير تغير في ذاته بل في اضافة
فان كونه قادرا صفة له واحدة يلزمها اضافة الى امر كلي من تحريك
اجسام عالمنا مثلا لزوما اوليا ذاتيا ويدخل في ذلك زيد وعمرو
وحجر وشجر دخولا ثانيا فانه ليس كونه قادرا متعلقا بذاته باضافات
المتعينة تعلق ما لا بد منه فانه لو لم يكن زيد اصلا في الا
مكان وهو لم يقع اضافة القوة الى تحريكه ابدا ما ضر ذلك
في كونه قادرا على التحريك فاذن اصل كونه قادرا لا يتغير بتغير
احوال المقدور عليها من الاشياء بل انما تتغير الاضافات
الخارجية فقط فهذا القسم كالمقابل للذي قبله وهذا
هو الصنف الثالث وهو الصفة المتقررة في الموصوف المعتبرة
لاضافة الى شيء من خارج التي لا تتغير بتغير ذلك الشيء
في الخارج وان كانت تتغير اضافة الى ذلك الشيء وهي كالقدرة
التي هي هيئة ما للذات بسببها يصح ان يصدر عن تلك الذات
فعل وهي تقتضي كون القادر مضافا الى المقدور عليه ويتغير
بتغير المضاف اليه فان القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر في
ذاته عند انعدام زيد ولكن تتغير اضافته تلك فانه حينئذ
لا يكون قادرا على تحريك زيد وان كان قادرا في ذاته والسبب في
ذلك ان القدرة تستلزم الاضافة الى امر كلي لزوما اوليا
ذاتيا والى الجزئيات التي تقع تحت ذلك الكلي لزوما ثانيا

غير ذاتي بل بسبب ذلك الكلي والامر الكلي الذي تتعلق الصفة
به لا يمكن ان يتغير فلاجل ذلك لا يتطرق التغير الى الصفة وانما
الجزئيات فقد تتغير ولتغيرها تتغير الاضافات الجزئية العرضية
المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل للاول لانه صفة متقررة
ذات اضافة والاول متقررة عارية عن الاضافة قوله ومنها
مثل ان يكون الشيء عالما بان شيئا ليس ثم يحدث الشيء فيصير عالما
بان الشيء ايس فتتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كونه
عالما بشيء ما تختص الاضافة بحيث انه اذا كان عالما بمعنى كلي
لم يكف ذلك في ان يكون عالما بجزئي جزئي بل يكون العلم بانه
علما مستانفا يلزمه اضافة مستانفة وهيئة للنفس متجددة
لها اضافة متجددة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة
تحققها لا كما كان في كونه قادرا له هيئة واحدة اضافات
شتى فهذا اذا اختلف حال المضاف اليه من عدم او وجود يجب
ان يختلف حال الشيء الذي له الصفة في اضافة الصفة
نفسها فقط بل وفي الصفة التي يلزمها تلك الاضافة ايضا وهذا
هو الصنف الرابع وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية
لاضافة الى شيء من خارج التي تتغير بتغير ذلك الشيء في
الخارج وهي كالعلم فانه صورة متقررة في العالم مقتضية لاضافة
الى معلومه وتتغير بتغير المعلوم فان العالم بكون زيد

انما قال كالمقابل للاول لان مقابل الاول ان تكون اضافة غير متقررة

لتغاير العلم بعدم الشيء وبوجوده والا لقام احدهما مقام الآخر وكان العلم بوجوده حال عدمه علما لا جهلا كما كان العلم بعدمه حال عدمه كذلك وبطلانه ظاهر بل على بطلان المقدم

في الذات بتغير علمه بجزوجه عن الذات وذلك لان العلم انما يلزم الاضافة الى معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الاول بخلاف القدرة فان القدرة تتعلق بالمقدور الكلي اولا وبسببه الى المقدور الجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي ثانيا اما العلم فانه اذا تعلق بالكلي فلا يتعلق بالجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي البتة الا اذا استونف العلم وتجدد متعلق بذلك الجزئي تعلقا اخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم لا يقتضي بانفراده العلم بكون الانسان جسما ما لم يقترن الى ذلك علم اخر وهو العلم بكون الانسان حيوانا فاذن العلم بكون الانسان جسما علم مستانف له اضافة مستانفة وهيئة جديدة للنفس لها اضافة غير العلم بكون الحيوان جسما وغير هيئة تحقق ذلك العلم ويلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة التي تكون من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا في الاضافات فقط بل وفي نفس تلك الصفة قوله فما يبقى موضوعا للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل يجب القسم الاول ولا يجب القسم الثالث وانما يجب القسم الثاني فقد يجوز اضافات بعيدة لا تؤثر في الذات اقول لما فرغ من احكام الصفات اورد قضية كلية وهي ان كل ما لا يكون موضوعا للتغير لا يجوز ان تتبدل صفاته المتقررة العادية عن الاضافة ولا صفاته المتقررة

المتعلقة بالاضافة التي تتغير بتغير الاضافة ويجوز ان تتبدل اضافته اللازمة لصفاته المتقررة التي لا تتغير بتغير تلك الاضافات ولا محالة يكون ذلك في اضافات بعيدة لا تلزمها لزوما ثانيا ولا يمكن ان يكون في اضافات قريبة لا تلزم لزوما اوليا فان التغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات وحينئذ تصير الذات موضوعة للتغير فهذا تقرير كلامه وانما تمم الفصل بالتنبيه للقسمة المذكورة بالاشارة لهذا الحكم الكلي واعترض الفاضل الشارح بان الاضافة وجودية عندهم فاذا جوزوا التغير فيها فلم لا يجوزونه في الصفات الحقيقية ليس بوارد لانهم بينوا ان الاضافة التي يجوز تغيرها البتة لا يتعلق بها الموصوف ولا الصفة المتقررة فيها بالذات بل معناه ليس الا وقوع الشيء الذي يظن ان الاضافة عارضة له كالقدرة على تحريك زيد مثلا تحت ما عرضت له الاضافة كالقدرة على التحريك مطلقا **نكتة** كونك عينيا وشماليا اضافة محضة وكونك قادرا وعالما هو كونك في حال متقررة في نفسك تتبعها اضافة لازمة او لاحقة فانت بها ذو حال مضافة لا ذو اضافة محضة اقول اشار الى الصنف الثاني من الاصناف الاربعة وذكر الفرق بينه وبين الصنفين الاخيرين لئلا يلتبس بعضها ببعض وذلك ظاهر تذنيب قال الجاحظ

على ان وجود الاضافة هو كون الشيء بحيث يعقل له امر بالقياس الى غيره ولا يكون لذلك كامر وجودي غير هذا التعلق فلا يحدث من تغير الغير تغيير في الشيء بل يحدث منه تغير في كام المعقول فقط

الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً حتى يدخل فيه
الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته أن تتغير بل يجب أن
يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي على الزمان والدهر
وأقول هذا الحكم كالنتيجة لما قبله وهو إنما حصل من انضياف
قولنا الواجب الوجود ليس بموضوع للتغير على ما ثبت في النمط الرابع
إلى الحكم الكلي المذكور وهو قولنا كل ما ليس بموضوع للتغير فلا يجوز
أن تتبدل صفاته على التفصيل المذكور ثم إن هذا الحكم يوهم مناقضة
للقول بأن الكل معلول للواجب العالم بذاته والعلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول فذكر دفعاً لهذا الوهم أنه يجب أن يكون علمه بالجزئيات
على الوجه الكلي الذي لا يتغير بالأزمنة والأحوال واعلم أن هذه
السياقة للفقهاء في تخصيص بعض الأحكام العامة بأحكام
تعارضها في الظاهر وذلك لأن الحكم بأن العلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول إن لم يكن كلياً لم يمكن أن يحكم بإحاطة الواجب بالكل
وإن كان كلياً وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته أوجب
ذلك الحكم أن يكون عالماً به لا محالة فالقول بأنه لا يجوز أن يكون
عالماً به لامتناع كون الواجب موضوعاً للتغير تخصيص لذلك
الحكم الكلي بحكم آخر عارضه في بعض الصور وهذا دأب الفقهاء
ومن يجري مجراهم ولا يجوز أن يقع أمثال ذلك في المباحث المعقولة
لامتناع تعارض الأحكام فيها فالصواب أن يؤخذ بيان هذا

المطلوب من مأخذ آخر وهو أن يقال العلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول ولا يوجب الإحساس به وإدراك الجزئيات المتغيرة من حيث
هي متغيرة لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها
والمدرك بهذا الإدراك يمكن أن لا يكون موضوعاً للتغير فإذن
الواجب الأول وكل ما لا يكون موضوعاً للتغير بل كل ما هو عاقل
يمتنع أن يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الأول ويجب أن يدركها
على الوجه الثاني قوله ويجب أن يكون عالماً بكل شيء لأن كل
شيء لازم له بوسط أو بغير وسط يتأدى إليه بعينه قدره الذي
هو تفصيل قضائه الأول تأدياً واجباً إذ كان ما لا يجب لا يكون كما
علمت أقول هذا تأكيد للإحاطة بالكل وأقول في تقريره لما كان جميع
صور الموجودات الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث
هي معقولة في العالم العقلي بإبداع الأول الواجب إياها وكان إيجاد
ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الإبداع ممتنعاً إذ هي
غير متناهية لعدم احتمال صورتين معاً فضلاً عن تلك الكثرة وكان الجود الإلهي
مقتضياً لتكميل المادة بإبداع تلك الصور فيها وإخراج ما فيها
بالقوة من تلك الصور إلى الفعل قدر بلطيف حكمته زماناً
غير منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الأمور من القوة إلى الفعل واحداً
بعد واحد فتصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها
والمادة كاملة بها وإذ تقرر ذلك فلتعلم أن القضاء عبارة عن وجود

١٩٣

جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع
والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية وبعد حصول شرائطها
مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله عز من قائل وان
من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية
وما معها موجودة في القضاء والقدر معا وحدة باعتبارين والجسمانية
وما معها موجودة فيهما مرتين وهناك يظهر معنى قول الشيخ ان كل
شيء يوجده الاول بوسط او غير وسط يتادى قدره الذي هو
تفصيل قضائه الاول الى ذلك الشيء بعينه تاديا على سبيل الوجوب

اشارة فالعناية هي احاطة علم الاول بالكل وبالواجب ان
يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن
احاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث
قصد وطلب من الاول الحق فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود
الكل منبع لفيضان الخير في الكل اقول هذا الفصل يشتمل على تفسير
العناية وهو ظاهر وقد مر في النمط السادس ايضا ذكر ذلك وانما
اورده هناك بعد ذكر ان العالي لا يفعل لغرض في السافل ليعلم ان
نظام الموجودات كيف صدر عن الاول من غير قصد واعاده هاهنا
بعد نفي ادراك الجزئيات المتغيرة عنه ثم ليعلم ان النظام الموجود
في تلك الجزئيات كيف صدر عنه وموضع هذا البحث هو هذا
الموضع وانما اورده في النمط السادس لغرض ما هو ازالة الوهم المذكور

١٩٤

في كيفية دخول الشر في القضاء الالهي في اسباب الشر

ولعل ذلك بناء كلامه مدة قرر بقوله لا تجد مخلصا ان طلبت وبدا كلامه
هيهنا بتقرير المراد **اشارة** الامور الممكنة في الوجود منها امور
يجوز ان يتعرى وجودها عن الشر والخلل والفساد اصلا ومنها امور
لا يمكن ان تكون فاضلة فضيلتها الا وتكون بحيث يعرض منها شر
ما عند ازدحام الحركات ومصادمات المتحركات وفي القسمة امور
شريرة اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واذا كان الجود المحض
مبدا لفيضان الوجود الخيري الصوابي كان وجود القسم الاول
واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها وكذلك
القسم الثاني يجب فيضانه فان في ان لا يوجد خير كثير لاجل التوقي
به تحرزا من شر قليل شرا قليلا وذلك مثل خلق النار فان النار
لا تفضل فضيلتها ولا تكمل معونتها في تكميل الوجود الا ان تكون
بحيث تؤذي وتؤلم ما يتفق لها مصادمته من اجسام حيوانية
وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن ان يكون لها فضيلتها الا ان
تكون بحيث يمكن ان يتادى احوالها في حركاتها وسكناتها
واحوالها مثل النار في تلك الى اجتماعات ومصاكات مؤذية
وان يتادى احوالها واحوال الامور التي في العالم الى ان يقع لها خطا
عقد ضار في المعاد وفي الحق او فرط هيجان غالب عاجل من شهوة
او غضب ضار في امر المعاد وتكون القوى المذكورة لا تغني غناء
ها او يكون بحيث يعرض لها عند المصادمات عارض خطا في

١٩٥

هيجان وذلك فالاشخاص اقل من اشخاص السالمين وفي اوقات اقل
من اوقات السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود
بالعرض فالشر داخل في القدر بالعرض كانه مشار مرضي به بالعرض
اقول لما فرغ من بيان ادراك الاول الواجب لجميع ما سواه وكان
البحث في كيفية وقوع الشر في قضائه تعالى من المباحث المتعلقة
بذلك اراد ان يشير اليه ويبين تحقيق ماهية الشر قبل الخوض
في المطلوب فاقول الشر يطلق على امور عدمية من حيث هي عدمية
كفقدان كل شيء ما من شانه ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل
وعلى امور وجودية كذلك كوجود ما يقتضي منع المتوجه الى كماله
عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار
عن فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق
الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالالام والغموم وغير ذلك واذا تاملنا
في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفية ما او بالقياس الى
علته الموجبة له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات انما هو شر
بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها فالشر بالذات هو فقدان الثمار
كمالاتها اللائقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك
وكذلك السحاب والظلم والزنا ليسا من حيث هما امران صادران
عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما من تلك الحيثية
كمالان لتينك القوتين انما كونهما شرا بالقياس الى المظلوم

او الى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط
قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء
كماله وانما اطلق على اسبابه بالعرض لتاديتها الى ذلك وكذلك
القول في الاخلاق التي هي مباديها وكذلك الالام فانها ليست شرورا
من حيث هي ادراكات لامور ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها
او صدورها عن عللها انما هي شرور بالقياس الى المتالم الفاقد لاتصال
عضو من شانه ان يتصل فاذن قد حصل من ذلك ان الشر في ماهيته
عدم وجود او عدم كمال للموجود من حيث ذلك العدم غير لائق به
او غير موثر عنده وان الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور
انما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة كمالاتها اللائقة بها
بل لكونها مودية الى تلك الاعدام فالشرور امور اضافية مقيسة الى
افراد اشخاص معينة واما في نفسها او بالقياس الى الكل فلا شر اصلا
ونعود بعد تقرير هذا المعنى الى الشرح فنقول الاشياء بحسب اعتبار
وجود الشر وعدمه ينقسم الى ما لا شر فيه اصلا والى ما فيه ما هو شر
وما ليس بشر والى ما ليس فيه خير اصلا والقسم الثاني ينقسم الى ما
يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر والى ما يتساويان فيه والى ما
يغلب فيه ما هو شر وهذه خمسة اقسام الاول ما لا شر فيه اصلا
وهو موجود فان الموجودات التي لا تشتمل على امر بالقوة كالعقول
لا شر فيها اصلا والثاني ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر وهو

ايضاً موجود فان الموجودات التي لا يمكن ان تكون على كمالاتها
اللائقة بها الا ويكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها
لما يخالفها ذلك عن كمالها كالنار فانها لا يمكن ان تكون نافعة
في الحرارة الا ويكون بحيث يعرض منها تفريق اجزاء بعض المر
كبات بالاحراق يكون لا محالة من هذا الصنف وظاهر ان
مثل هذه الموجودات يكون من شأنها الاحالة والاستحالة و
الكون والفساد وهي قليلة بالقياس الى الكل ووقوع النقصان
المقتضي لصيرورة البعض ممنوعاً عن كمالاته ايضاً فيها قليل
فانه لا يقع الا في اجزاء العناصر وبعض المركبات وفي بعض الاوقات
واما الاقسام الثلثة الباقية التي يكون شراً محضاً او غالباً
فيها او مساوياً ما ليس بشر فغير موجودة لان الوجودات الحقيقية
والاضافية في الموجودات لا محالة يكون اكثر من الاعدام الاضافية
الحاصلة على الوجه المذكور والشيخ اشار الى القسمين الاولين
بقوله الامور الممكنة في الوجود الى قوله ومنها ذوات المحركات
والى الثلثة الباقية بقوله وفي القسمة امور شرية اما على الا
طلاق او بحسب الغلبة واحتج على وجود الاوليين بقوله واذا
كان الجود المحض الى قوله وفواته اقل من فوات السلامة وقد اورد
في الامثلة الالم والاذى الحاصلين للحيوانات جميعاً والجهل المركب
المضاد للمعاد الذي يعرض لها لا من حيث هي حيوان بل من حيث

وهو تنبيه قد علمت بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات
الحسية وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات
فان من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه
وربما حمله اليه والراضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها
وربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها
فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية
فما قولك في العقلية اقول العطب الهلاك وتقحم اي دخل من غير
روية والدهم العدد الكثير واعلم ان من المشهور ان السعادة
هي اللذة فقط ثم ان العوام يظنون ان اللذة هي المدركة بالحواس
الظاهرة واما المدركة بغيرها فينكرون تحققها وينسبونها الى
لا حقيقة لها وتارة يستحقرونها بالقياس الى الحسية فنبه
الشيخ في هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي اقوى من الحسية
الظاهرة بوجوه منها ان لذة الغلبة المتوهمة ولو كانت في امر خسيس
ربما تؤثر على لذات يظن انها اقوى اللذات الحسية ومنها ان
لذة نيل الحشمة والجاه تؤثر ايضاً عليها ومنها ان الكريم يؤثر لذة
ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها
ومنها ان كبير النفس يؤثر لذة الكرامة المتوقعة من محافظة
ماء الوجه او من الاقدام على الاهوال مع عدم العلم بنيلها على
اللذات الحسية الى حد يتحمل الام الجوع والعطش ويقاسي اهوال الموت

والهلاك معًا وهذه صغريات ينضاف اليها كبرى مشهورة من ان
كل ما هو كذلك عند يحصل فهو لذة بالقياس اليه لان اللذة موثرة والموثر
لذيذ فينتج ان اللذات الباطنة مستعلية على الحسية ولما كان
اللذات الباطنة المذكورة حيوانية ثبت على ان من سائر الحيوانات
ما يشارك الانسان في ذلك فان كلب الصيد يوثر اللذة الوهمية
التي ينالها من توقع اكرام صاحبه اياه على لذة الاكل والمراضعة من
الحيوانات توثر اللذة الوهمية التي تجدها من حضور سلامة متولدها
على لذة سلامة نفسها ثم تترجح من ذلك الى المقصود فنقول ان
اللذات الباطنة الحيوانية لما كانت اعظم من الظاهرة فان تكون
العقلية اعظم منها اولى وذلك لان قوة اللذة وضعفها يتبعان
قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك ما هو على ما ياتي **تذنيب**
فلا ينبغي لنا ان نستمع الى قول من يقول انا لو حصلنا على حملة لا
ناكل منها ولا نشرب وننكح فاية سعادة يكون لنا والذي يقول
هذا ينبغي ان يبصر ويقال له يا مسكين لعل الحال التي للملائكة
وما فوقها الذ وابهج وانعم من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما
الى الآخر نسبة يعتد بها اقول القايلون بان السعادة هي اللذة
الحسية ينكرون السعادة التي يثبتها الحكماء للنفس الانسانية
الكاملة بعد الموت ويلزمهم على رايهم ذلك ان لا يكون غير الحيوان
الآكل الشارب الناكح سعيدا اصلا ولما كان غرض الشيخ من الرد

ثلثة حال البالغ في الجمال والصحة وحال من ليس ببالغ فيهما وحال الوخيم
والمسقام او السقيم والاولى من السعادة البدنية العاجلية
فقط واولا او سعيد مرة او سليمان كذلك حال النفس في حياتها ثلثة
حال البالغ في فضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى في السعادة
الاخروية وحال من ليس له ذلك ويسمى فالمعقول وقالوا ان جملة ليس
على الجهة الشاذة في المعاد وان كان ليس له كثير حظ من العلم جسيم
النفع في المعاد لانه في جملة اهل السلامة ونيل حظ ما من خيرات
الآجلة وآخر كالمسقام والسقيم هو عرضة الاذى في الآخرة
وكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا اضيف الى
الطرف الفاضل صار لاهل النجاة غلبة وافرة اقول لما كان قوى
الانسان التي يجمعها اصله الافعال الارادية عنه ويصير بسببها
سعيدا او شقيا ثلثا نطقية وغضبية وشهوية وكانت السعادة
العاجلتان مستحقرة بالقياس الى الآجلتين وكان الغالب على الناس
بحسب النظر الظاهر اضداد ما ينبغي ان يكونوا عليه بحسب القوى
اعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم الى كون اكثرهم
اشقياء ويسمى في الاجل وذلك يقتضي غلبة الشر في نوع الانسان
الذي هو اشرف انواع الكائنات فازال الشيخ هذا الوهم بان وجود
الجهل الذي هو ضد اليقين اعني الجهل المركب الراسخ نادر كوجود
اليقين والعام الفاشي هو الجهل البسيط الذي لا يضر في المعاد

كثير ضرر وكذلك في القوتين الأخريين فإن وجود الزيادة المضادة
للملكة الفاضلة نادر كوجودها والعام الفاشي هو الحالة
الخالية عن غايتي الفضل والرذالة وشبه النفوس في هذه الحالات
بالأبدان في الجمال والقبح الغايتين أو في الصحة والمرض الغايتين أو في
الحالة المتوسطة . فلما تبين أن الوسط مع أحد الطرفين
غالب فاعلم أن الأكثر ليس بغالب وذلك لأن الشقاوة تختص بالطرف
الأخس على ما يجيء بيانه وهو معنى قوله وأخس كالمسقام والسقيم هو عرضة
الأذى في الآخرة تعالى له هو عرضة الشيء للشيء وعرضه وعرضة للشيء إذا
كان منتصبا للشيء لا يعرض ذلك الشيء لغيره وباقي عبارة الشرح ظاهر

تنبيه لا يقعن عندك أن السعادة في الآخرة نوع واحد ولا
يقعن عندك أن السعادة لا تنال أصلا إلا بالاستكمال في
العلم وإن كان ذلك يجعل نوعها أشرف ولا يقعن عندك أن تفاريق
الخطايا باتة لعصمة النجاة بل إنما الهلاك السرمدي ضرب
من الجهل وإنما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه
وذلك في أقل أشخاص الناس ولا تصغ إلى من يجعل النجاة وقفا على
عدد ومصروفة عن أهل الجهل والخطايا صرفا إلى الأبد واستوسع
رحمة الله تعالى وستسمع لهذا فضل بيان قوله ولا يقعن عندك أن الشقاوة
الأبدية مختصة بالطرف الأخس وهو ظاهر وقوله باتة لعصمة النجاة
أي قاطعة والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به الإنسان أي يتمسك

الأبدية

فيما يرد على ما ذكره أن أقسام الشر في الوجود

نوع

لئلا يسقط وقوله إنما الهلاك السرمدي ضرب من الجهل
والرذيلة دال على أن ما عداهما إنما يقتضيان شقاوة منقطعة
أو لا يقتضيان شقاوة أصلا وأما قوله واستوسع رحمة الله
ملاحظة لقوله عز وعلا ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين
يتقون فإن فيها دلالة على شمولها للعموم وعلى تخصيص ما لأهل
الطرف الأشرف بها **وهم وتنبيه** أو لعلك تقول إن كان أمكن
أن يبرأ القسم الثاني عن لحوق الشر فيكون جوابك أنه لو برئ عن
أن يلحقه ذلك لكان شيئا غير هذا القسم الأول وكان القسم الأول
وقد فرغ عنه وإنما هذا القسم في أصل وضعه إنما يمكن أن يكون
الخير الكثير يتعلق بإرادة وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند
المصادمات فإذا برئ عن هذا فقد جعل غير نفسه وكان الشيء
قد جعل غير الذي هو والماء غير الماء وترك وجود هذا القسم وهو على
صفته المذكورة غير لائق بالجود على ما بيناه وهذا الفصل
غني عن الشرح **وهم وتنبيه** ولعلك تقول إنه إن كان
القدر فلم العقاب فتأمل جوابه أن العقاب للنفس على خطيئتها
كما ستعلمه هو كالمرض للبدن على نهمه فهو من لوازمها التي ساقت
إليها الأحوال الماضية التي لم يكن من وقوعها بد ولا بد من وقوع
ما يتبعها وأما الذي يكون على جهة أخرى من مبتدئ له من
خارج فحديث آخر ثم إذا سلم معاقب من خارج فإن ذلك أيضا

في سؤال آخر على أصل وجود الشر في القضاء الإلهي

الجبارية

في سؤال ورد على القدر والعقاب على المعاصي

تنبيه

يكون حسنا لانه قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا في الاسباب
التي ثبتت فتنفع في الاكثر والتصديق تاكيد للتخويف فاذا
عرض من اسباب القدر ان عارض واحد استحق التخويف والاعتبار
فركب الخطاء واتى بالجريمة وجب التصديق لاجل الغرض العام وان
كان غير ملائم لذلك الواحد ولا واجبا من مختار رحيم لو لم يكن هناك
الايجاب المبتلى بالقدر ولو لم يكن في المفسدة الجزئية له مصلحة كلية
عامة كثيرة لكي لا يلتفت لفت الجزئي لاجل الكلي كما يلتفت
لفت الجزء لاجل الكل فيقطع عضو ويؤلم لاجل البدن بكليته ليسلم
واما ما يورد من حديث الظلم والعدل ومن حديث معنى انهما كذا
من الظلم وانفعال مقابلة لها او موجب ترك هذه والاخذ بتلك
على ان ذلك من المقدمات الاولية فغير واجب وجوبا كليا
بل اكثره من المقدمات المشهورة التي جمع عليها ارتياد المصالح
ولعل منها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين واذا حقق
الحقائق فليلتفت الى الواجبات دون امثالها وانت قد عرفت
اصناف المقدمات في موضعها اقول تقرير السؤال ان يقال
ان كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب بتمثلها
مع سائر الجزئيات في العالم العقلي ووجوب حدوث ما يحدث
منها في هذا العالم مطابقا لما تمثل هناك فلم يعاقب الانسان
على شيء صدر عنه على سبيل الوجوب والشيخ اجاب عنه اولا بجوابين

تقتضيه القواعد الحكمية وهو قوله ان العقاب للنفس على
خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمة الى قوله ويتقى
من وقوع ما يتبعها وهو ظاهر وهذا النوع من العقاب انما يكون
للنفس الانسانية لملكاتها الردية الراسخة فيها فكانها تكون
من داخل ذاتها وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة
لكن الآيات الواردة في الكتب الالهية بالوعيد لو اجريت على ظواهرها
اقتضت القول بعقاب جسماني وارد على بدن المسيء من خارج
على ما يوصف في التفاسير والاخبار فاشار الشيخ الى ذلك ثم
بقوله واما العقاب الذي يكون على جهة اخرى من مبتدئ له
من خارج فحديث آخر اي شانه على الوجه المشهور لو كان حقا
لكان سمعيا ثم اراد ان يذكر ان ذلك ايضا على تقدير تسليم كونه
كما يفهمه اهل الظاهر ليس مما لا يجوز وقوعه في الحكمة الالهية
اي ليس بشر فقال اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا
يكون حسنا واراد بالحسن ههنا الخير المقابل للشر لا ما ذهب اليه
المتكلمون على ما سياتي واستدل على ذلك بان وجود التخويف
في مبادي الافعال الانسانية حسن لنفعه في اكثر الاشخاص
والايفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم تاكيد للتخويف ومقتض
لازدياد النفع فهو ايضا حسن ثم بين ان هذا التعذيب انما يكون
شرا بالقياس الى الشخص المعذب ويكون خيرا بالقياس الى الاكثر

من نفعه نوعه وبه يلتفت لفتا الجزئي بوجل الكلي اي ينظر
اليه فهذا ايضا من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل كما ستعد
بقطع العضو لصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان كان
مشتملا على شر ما مقبول عند الجمهور وقد تبين من ذلك ان ما
ورد به التنزيل اذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفا للاصول الحكمية
وبعض المتكلمين المنكرين لتلك الاصول كالمعتزلة انما يقررون
ذلك على وجه آخر وهو قولهم بتكليف العباد واجب على الله تعالى
اوحسن منه اذ في ذلك صلاحا لهم العاجلة والآجلة والوعد
والوعيد على الطاعة والمعصية حسنان اذ فيهما تقريبهم الى طاعته
وتبعيدهم عن معصيته وتعذيب العاصين عدلا منه حسن ولا
خلاف بان اثابة المطيعين ظلم قبيح الى اخر ذلك مما يبنونه على
مقدمات مشهورة مشتملة على تحسين بعض الاحكام وتقبيح
بعضها لحكم العقل بديهة بها من البديهيات فذكر الشيخ ان تلك
المقدمات ليست من الاوليات بل اكثرها آراء محمودة اشتهرت
لكونها مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما صح
بالبرهان بحسب بعض الفاعلين يعني الاشخاص الانسانية على
ما مر في المنطق فاذن بناء بيان احكام افعال الواجب الوجود عليها
غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب ضعيف لما اورده فانه مبني
على وجوب التخويف كما قال لانه ان كان القدر فلم العقاب يجوز ان يقال

ان كان القدر فلم التخويف ويكون حكمهما واحدا فاذن يجوز ان
يجعل احدهما مقدمة في بيان الآخر واما ثانيا فلانه لا يتمشى على
قول المليين لانهم يحكمون بكون الهالكين ممن يخالف قواعدهم
اكثر من الناجين وكان غرضه تمشية قولهم بل الجواب الصحيح ان
يقال لان العقاب ايضا من القدر وطلب علة ما يقتضيه القدر
باطل واقول على الاول القول بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء
وهو وجوب كون الجزئيات مستندة الى اسبابها المتكثرة يخالف القول
بالقدر على ما ذهب اليه الاشاعرة من المتكلمين وهم يقولون
لا فاعل ولا مؤثر في الوجود الا الله والجواب الذي ذكره الشيخ كان موافقا
لاصوله لان فعل الانسان مستندة عنده الى قدرته وارادته
كلاهما مستندان الى اسبابهما ومن الاسباب زيادة فعل الخير التخويف
فاذن وقوع التخويف في الاسباب المقتضية للخير واجب مع كونه
من القدر والتعليل به صحيح على ما ذكره الشيخ وهو لا ينافي كونه
من القدر لان جميع ما في القدر معلل عنده واما على اصول الاشاعرة
فلما لم يكن للتخويف اثر كان التعليل به باطلا على ما ذكره
الفاضل الشارح وبها ينقطع الكلام فالقدر عندهم يقطع
التعليل على الاطلاق ولذلك يقولون لا يسأل عما يفعل وعلى
الثاني ان الشيخ لا يريد تمشية قواعد متكلمي المليين على ما
صرح به بل يريد تمشية ما نطق به الكتب الالهية في هذا الباب

من حيث هي انسانية وللامور التي تعرض له بسبب قوتيه الحيوانيتين وتضرره في امر المعاد يعني الاخلاق الرذيلة والملكات الذميمة فان هذه الاشياء هي معظم ما ينسب الى الشر وذكر ان اجزاء العالم المختلفة الصور والقوى المذكورة المختلفة الافعال لا يمكن خلوها الا ان يكون بحيث يعرض لها عند التلاقي مثل هذه الاشياء وهي قليلة الوجود وان كانت كثيرة بالعدد ثم ذكر ان هذه الشرور معلومة في العناية الاولى فهي مقصودة لا بالذات بل بالعرض ومرضي بها لا من حيث هي شرور بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة لا يمكن ان تكون منفكة عنها قال الفاضل الشارح هذا البحث ساقط عن الفلاسفة والاشاعرة لانه لا يستقيم الا مع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة اما مع القول بالايجاب او نفي الحسن والقبح عن الافعال الالهية لا يكون السؤال المذكور واردا فاذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول والجواب ان الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فيتنبهون على ان الصادر عنه ليس بشر فان صدور الخيرات الكلية الملاصقة للشرور الجزئية ليس بشر ثم قال انهم يستدلون على كون الشر عدميا وهو ليس بصحيح ثم ان اراد بذلك تفسير للتقسيم على اصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال

كقولهم نحن نحكم بان الفتل مع ان شريته ليس الا الامور العدمية تحقيق القتال بين الحيوان وذات حيوية لان الامور الوجودية من الممكن القاتل على الفتل وكون السكين قطاعا وكون العضو قابلا للقطع كلها خيرات فالخير هو الوجود

فيما اورده من التنزيل حكم بان الهالكين اكثر من الناجين بل يمكن ان يوجد فيما ينافي هذا الحكم

النمط الثامن في البهجة والسعادة

البهجة السرور والنضرة والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد منهما الحالة التي تكون او تحصل لمن هي الخير والكمال **وهم وتنبيه** انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية وان ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من جملتهم من له تمييز ما فيقال له اليس الذ ما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وامور تجري مجراها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاض من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح على طالب العفة والرياسة مع صحة جسمه فينقبض اليد عنهما مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة آثر والذ لا محالة هناك من المطعوم والمنكوح واذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به وكذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجاة العطب عند مناجزة المبارزين وربما اقتحم الواحد على عدد منهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كان ذلك يصل اليه

في تفسير مسائل الاولى ان اللذات الباطنة اقوى واشرف من اللذات الظاهرة ٥ امام

لطالب العفة والرياسة

وإن أرادوا حمل العدم على الشر فهم محتاجون بعد ذلك الى معرفة ماهية الشر لان التصديق مسبوق بالتصور وعلى تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام فحاصل استدلالهم تمثيل لا يفيد يقينا والجواب انهم انما يبحثون عن ماهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بلفظة الشر فينظرون في وجوه استعمالاتهم ويحصلون ما يدخل في تلك الماهية بالذات مما ينسب اليها بالعرض لتتحقق الماهية ممتازة عن غيرها وظاهر ان البحث على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلي غاية ما في الباب انه مبني على معرفة وجوه الاستعمال التي لا طريق اليها الا الاستقراء ثم ان الفاضل الشارح حكم بان الشر هو الالم وحده وهو وجودي وان الخير هو اما عدم الالم يعني السلامة واما ضده يعني اللذة واطال كلامه في بيان ان الالام في الدنيا اكثر من اللذات وهو يقتضي كون الشر غالبا ثم ذكر ان الفلاسفة لا يخلصهم عن هذه المضايق الا ان يقولوا ان قول القائل لم خلق الله تعالى الخلق باطل لانه تعالى خالق لا لعلة وهو بناء في القول بتعليل الشر فادخل خوضهم في ذلك باب الفضول اقول لا حاجة بنا ههنا الى ايراد جواب فان تحقيق ما مر فيه كاف

وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الشر غالب على الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف منسوبا اليهم الى انه نادر فاسمع انه كما ان احوال البدن ثلث

في السوال على قوله ان الشر في الوجود اما خير محض واما الغالب

عليهم اثبات تلك السعادة وكان ما ذكره في الفصل السابق مقتضيا لفساد مذهبهم صرح في هذا الفصل بالرد عليهم ولذلك وسمه بالتذنيب ثم نبه على مقصوده بالمقايسة من حال الملائكة وما في فهما وبين حال الانعام وما يجري معها بحسب الكمال والخير الموجود فيهما فان النسبة بينهما بعيدة جدا بل لا نسبة لاحدهما الى الاخر لعدم الاشتراك بين كماليهما في الماهية

تنبيه ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر

اقول يريد التنبيه على ماهية اللذة والالم ليبين بالنظر الحكمي ان السعادة بالمعنى الذي يفهمه الجمهور للذوات العاقلة اتم منها للقوى الحيوانية وكذلك الشقاوة لاهلها فذكر ان اللذة هي ادراك ونيل اما الادراك فقد مر شرح اسمه واما النيل فهو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته وانما لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز وانما اوردهما معا لفقدان لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقيقة واردفه بالمخصص الدال بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ

المسئلة الثانية في اللذة والالم

فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه وانما
قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس
الى شيء وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون
كذلك وهو يعتقده فيلتذ به فالمعتبر كماليته وخيريته عند المدرك
لا في نفس الامر والكمال والخير هنا اعني المنتسبين الى الغير لحصول
شيء لما من شانه ان يكون ذلك الشيء له اي حصول شيء يناسب شيئا
ويصلح له او يليق به بالقياس الى ذلك الشيء والفرق بينهما ان ذلك
الحصول يقتضي لا محالة براءة ما من القوة لذلك الشيء فهو بذلك
الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه مؤثرا خير والشيخ انما ذكرهما
لتعلق معنى اللذة بهما واخر ذكر الخير لانه يفيد تخصيصا ما لذلك
المعنى وانما قال من حيث هو كذلك لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا
من جهة دون جهة والالتذاذ به يختص بالجهة التي هو
معها كمال وخير فهذه ماهية اللذة ويقابلها ماهية الالم
كما ذكره وهما اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملائم
والالم ادراك المنافي ولذلك عدل الشيخ عنه الى ما ذكره في هذا
الموضع قال الفاضل تعريفه اللذة بالخير الذي هو عند المدرك امر
وجودي يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجود وكذلك كون الالم
ادراك المعدوم وذلك باطل اما في اللذة فلان ادراك كالاحتراق
للاعضاء والاصوات المنكرة وما يشبهها الم بالذات مع انها موجودة

واما في الالم فلان العدم لا يحس به فان فسر الخير باللذة او بما
يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور يرجع التعريف الى قولنا اللذة
هي ادراك اللذة او ما يكون وسيلة اليها والكمال ايضا ان فسر بحصول
شيء لشيء من شانه ان يكون له وكان معنى قولهم من شانه ان يكون
له امكان اتصافه به لزم ان يكون الجهل وامثاله من الرذائل كمالا
والتحقيق ان تصور ماهية اللذة والالم بديهي غني عن التعريف
واقول ما ذكرناه في تفسير قول الشيخ يغني عن ايراد الجواب بهذه الشكوك
والوجه في ذكر ماهية اللذة والالم مع كونهما غنيين عن التعريف ما
ذكرناه في باب الادراك بعينه قوله وقد يختلف الخير والشر بحسب
القياس فالشيء الذي هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم الملائم والملبس
الملائم والذي هو عند الغضب خير فهو الغلبة والذي هو عند العقل
خير فتارة وباعتبار الحق وتارة وباعتبار الجميل ومن العقليات
نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان همم ذوي العقول
في ذلك مختلفة اقول مراده بيان ان الخير الواقع في ذكر ماهية
اللذة هو الخير الاضافي لا يعقل الا بالقياس الى الغير وذكر الخيرات المعتبرة
الى القوى الثلث التي يتعلق الافعال الارادية بها اعني الشهوة والغضب
والعقل ومعنى قوله في الخير العقلي فتارة وباعتبار الحق وتارة وباعتبار
فالجميل ان الحق خير عند كون العاقل قابلا عما فوقه بالقياس الى القوة
النظرية والجميل خير عند كونه متصرفا فيما دونه بالقياس الى القوة العملية

وادّاه بقوله ومن العقليات نيل الشكر وموفور المدح الخيرات التي يكون
للعقل بمشاركة سائر القوى وهي التي تختلف الحكم فيها لاختلاف
احوال تلك القوى اما العقلي الصرف فلا يختلف البتة قوله
فكل خير بالقياس الى شيء ما فهو الكمال الذي يختص به ويحنّ اليه باستعداده
الاول اقول الفرق بين الخير والكمال انه كان الخير المضاف الى شيء هو
الكمال الخاص الذي يقصده ذلك الشيء باستعداده الاول والشيء لا
يقصد شيئا ولا يميل اليه الا اذا كان ذلك الشيء مؤثرا بالقياس
اليه فذلك يدل على اشتمال معنى الخير على اعتبار كونه مؤثرا كما مر وانما
قوله باستعداده الاول فلانه ان الشيء قد يكون له استعدادان احدهما
يطرأ على الاخر وقد يكون الشيء الذي يحنّ ذلك الشيء باستعداده
الثاني خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا بالقياس الى ذلك الاستعداد
الطارئ كالانسان فانه مستعد في فطرته لاقتناء الفضائل ثم اذا
طرأ عليه ما اعدّه لاقتناء الرذائل قصدها بحسب الاستعداد الثاني
ولا يكون هي خيرا بالقياس اليه فانه مع الاستعداد الاول والعجب ان
الفاضل الشارح ذهب في هذا الموضع بعد ان صرح الشيخ بان الخير هو
الكمال تقيد بعينهما الى ان كلام الشيخ مشعر بان الخير والكمال امر واحد
وحينئذ يكون ذكر احدهما مغنيا عن الاخر قوله وكل لذة فانها
تتعلق بامرين بكمال خيري وبادراك له من حيث هو كذلك اقول
لما فرغ عن تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة

ادراكه له

متعلقة بشيئين احدهما وجود كمال خيري والثاني ادراك له من
حيث هو كذلك فان المطلوب في هذا النمط مبني عليه **وهم**
وتنبيه ولعل ظانا يظن ان من الكمالات والخيرات ما لا يلتذ
به اللذة التي تناسب مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بهما
ما يلتذ بالحلو وغيره فيجاب بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان
حضوره وشعور به جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها
على ان المريض والوصب يجد عند التحوب الى الحالة الطبيعية معا
فصة غير خفي التدريج لذة عظيمة اقول الوصب المرض الطويل
يقال وصب الشيء اي دام ومنه قوله تعالى وله الدين واصبا والثوب
الرجوع الى الشيء بعد الذهاب عنه والمفاجئة الاخذ على غرة والوهن
من الفضل اراد شك على شرح اللذة المذكورة وهو ان الصحة و
السلامة كمال وخير مع انا لا نلتذ بهما واراد الجواب عنه بعد التسليم
على سبيل المسامحة وهو ان الادراك الذي هو شرط في اللذة ليس
هناك بحاصل فان استمرار المحسوسات يذهل النفس عن احساسها
والتنبيه على انهما مع التجدد المقتضي للادراك لذيذان جدا
تنبيه واللذيذ قد يصير فيكرهه كراهية بعض المرضى للحلو
فضلا عن ان لا يشتهي اشتهاء شائقا وليس ذلك طعنا فيما
سلف لانه ليس خيرا في تلك الحال اذ ليس يشعر بالحق من حيث
هو خير كما ان الفصل الاول كان مشتملا على الجواب عن النقض الوارد

الحرارة والبرودة اذا استوت في عضو لا يحس بهما كمزاج العضو والسلامة اذا استوت لا تحصل الشعور بها

عليه بسبب اغفال الامرين اللذين يتعلق بهما اللذة وهو الا
دراك فهذا الفصل يشتمل على الجواب عن النقض الوارد عليه بسبب اغفال
الامر الاخر وهو حصول الكمال والخير بالقياس الى المدرك ولما لم
يكن هذا النقض مذهوبا اليه بوهم فان الجمهور لا ينكرون لذة
الحلو بسبب كراهة المريض له لم يجعل الفصل مشتملا على وهم وسماه تنبيها
بخلاف الاول **تنبيه** اذا اردنا ان نستظهر في البيان مع غنانا
عما سلف عنه اذا ألطف لفهمه بدنا فقلنا ان اللذة هي ادراك
كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك فانه اذا لم
يكن سالما فارغا امكن ان لا يشعر بالشرط اما غير السالم فمثل
العليل المعدة اذا عاف الحلو واما غير الفارغ فمثل الممتلي جدا اذا عاف
الطعام اللذيذ وكل واحد منهما اذا زال مانعه عادت لذته وشهوته
وتأذى بتأخر ما هو الان يكرهه اقول عاف الطعام اي كرهه
والغرض من هذا الفصل ان التعريف المذكور للذة يمكن ان يزاد
فيه قيد فلا يرد النقوض المذكورة عليه معه وهو ان يقال ولا شاغل
ولا مضاد للمدرك اي يكون المدرك فارغا عن الشاغل سالما
عن المضاد والشاغل كالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام
والمضاد كالكيفية المانعة لذوق المريض عن الالتذاذ بالحلاوة
والباقي ظاهر **تنبيه** وكذلك قد يحضر السبب المؤلم وتكون
القوة الدراكة ساقطة كما في قرب الموت من المرض او معوقة

كما في الخدر فلا يتألم به فاذا انتعشت القوة او زال العائق عظم
الالم اقول ويريد تنبيها على حال الالم فذكر ان اللذة كما لا تحصل
مع وجود الملذ عند عدم الادراك فكذلك الالم ايضا لا يحصل مع
وجود المؤلم عند عدم الادراك وهو ظاهر **تنبيه** انه قد
يصح اثبات لذة ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذي يسمى ذوقا
جاز ان لا يحن اليها شوقا وكذلك قد يصح ثبوت اذى ما يقينا ولكن
لم يقع المعنى الذي يسمى بالمقاساة كان في الجائز ان لا يقع فيها بالغ
الاحتراز مثال الاول حال العنين خلقة عند لذة الجماع ومثال
الثاني حال من لم يقاس وصب الاسقام عند الحمية اقول يريد
بيان ان العلم بوجود اللذة وان كان يقينا فهو لا يوجب الشوق اليها
ايجاب الاحساس بها والعلم بوجود الالم وان كان يقينا فهو ايضا
لا يوجب الاحتراز عنه ايجاب الاحساس به وذلك لان معرفة المحسوسات
بحدودها العقلية لا يقتضي ادراكها اقتضاء الاحساس بها والعلم
بما من شأنه ان يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة ولذلك قيل ليس الخبر
كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين اليقين ولذلك
لم يقتصر الشيخ على ذكر ماهية اللذة والالم على ذكر الادراك ودل
بالنيل على امر اهل المشاهدة يسمونه في اللذة العقلية ذوقا و[illegible]
بل المقاساة والشيخ استعمل لفظة الذوق ههنا في جميع اللذات ولم
يعبر عنه بنيل اللذة والاحساس باللذة لان ذلك يقتضي تكرارا في

في المعنى فان معنى الادراك والنيل وما يجري مجراهما داخل في مفهوم
اللذة كما مر **تنبيه** كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك
وهو بالقياس اليه خير ثم لا شك في ان الكمالات وادراكها متفاوتة
فكمال الشهوة مثلا ان يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة
مأخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت
اللذة قائمة وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما وكمال القوة الغضبية
ان يتكيف النفس بكيفية غلبة او كيفية شعور باذى في المغضوب
عليه وكمال الوهم التكيف بهيئة ما يرجوه او ما يذكره وعلى هذا حال
سائر القوى وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه جلية الحق الاول قدر ما يمكنه
ان ينال منه ببهائه الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو
عليه مجردا عن الشوب مبتديا فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية
العالية ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية ثم ما بعد ذلك
تمثلا لا يمايز الذات فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل
وما سلف هو الكمال الحيواني والادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب
والحسي شوب كله وعدد تفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى والحسية
محصورة في قلة وان كثرت فبالاشد والاضعف ونسبتهم ان نسبة
اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك
فنسبة اللذة العقلية الى اللذة الشهوانية نسبة جلية الحق الاول
قد ما يتلوه الى نيل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الادراكين او كل

يريد

في اثبات اللذات العقلية وبيان انها اكمل من الحسية وهذان المعنيان
هما عمدة مطالب هذا النمط وتقريرهما ان يقال لما كانت اللذة
ادراك كمال خيري يحصل للمدرك بما كان مستلذا به اي كل ما يعد لذيذا
فهو سبب كمال يحصل للمدرك وذلك الكمال يكون خيرا بالقياس الى
ذلك المدرك ثم ان الكمالات وادراكها اللذين يتعلق بهما اللذة
متفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء فمنها ما يتعلق بالقوة الشهوية
وهو كتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة سواء كانت ملحوقة
من مادة خارجية اي شيء حلو او كانت حادثة في العضو لا عن سبب
خارج فان كليهما في افادة اللذة متساويان ولذلك يلتذ النائم
حال الاحتلام التذاذه بالوقاع حالة اليقظة وكذلك في سائر
الحواس الظاهرة ومنها ما يتعلق بالقوة الغضبية وهو كتكيف
النفس الحيوانية بكيفية هي تصور غلبة ما او تصور اذى
حل بمغضوب عليه ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنة ككيف
الوهم بصورة شيء يرجوه او بصورة شيء يتذكره وكذلك في
سائرها وهذه كلها كمالات حيوانية مختلفة وادراكات حيوانية
لها متفاوتة يتبعها لذات بحسبها وللجوهر العاقل ايضا كمال
وهو ان يتمثل فيه ما يتعقله من الحق الاول بقدر ما يستطيع فان
تعقل الحق الاول على ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم ما يتعقله من
صور معلولاته المترتبة اعني الوجود كله تمثلا يقينيا خاليا عن شوائب

فتذكره



الظنون والأوهام على وجه لا يكون بين ذات العاقل وبين ما تمثل
فيه تمايز بل يصير عقلاً مستفاداً على الإطلاق ولا شك في أن هذا
الكمال خير بالقياس إليه وأنه مدرك لهذا الكمال ولحصول هذا الكمال
له فإذن هو ملتذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية ثم إذا قايسنا
بين اللذتين أعني العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث
الكيفية وجدنا العقلية أقوى كيفية وأكثر كمية أما الأول فلأن
العقل يصل إلى كنه المعقول فيعقل حقيقته المكتنفة بعوارضها
كما هي والحس لا يدرك إلا كيفيات تقوم بسطوح الأجسام التي
تحضره فإذن الإدراك العقلي خالص إلى الكنه عن الشوب والحسي شوب
كله وأما الثاني فلأن عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى
وذلك لأن أجناس الموجودات وأنواعها غير متناهية وكذلك المناسبات
الواقعة بينها وأما المدركات بالحواس محصورة في أجناس قليلة وإن
تكثرت فإنما تكثرت بالأشد والأضعف كالحلاوة وبين المختلفين فإذا
كانت الكمالات العقلية أكثر وإدراكاتها أتم كانت اللذة التابعة
لها أشد لأن نسبة اللذة إلى اللذة كنسبة الكمال إلى الكمال والإدراك
إلى الإدراك فإذن اللذة العقلية أشد وأتم من الحسية بل لا
نسبة لها إلى هذه والفاضل الشارح أسند قوله نسبة اللذة إلى اللذة
نسبة المدرك إلى المدرك والإدراك إلى الإدراك إلى الخطابة وليس كما
ذكر فإن الحدين يجب أن يكونا متطابقين في قبول الشدة والضعف

وكالسواد الذي يحد بأنه لون قابض للبصر ثم كان بعض الألوان
أقبض للبصر من بعض فيجب أن يكون بعض ما هو سواداً أشد من بعض
وهذا موضع نذكره في المواضع المتعلقة بالحدود من كتاب بوطيقا
من المنطق وقد ذكر هناك أنه موضع علمي وقال أيضاً إنا نجد عند
الأكل والشرب حالة مخصوصة نعرف باللذة ولا ندري أنها هي لذاتها
ملائم أم ليس وأنتم ما أقمتم عليه برهاناً بل ذكرتم أنا نعني باللذة
إدراك الملائم ثم ذكرتم أن العاقل يدرك الملائم فهو ملتذ
وهذا البحث لا يستقيم بالعناية والتفسير لأنه ليس لغوياً
فعليكم أن تقيموا البرهان على أن حالة العاقل هي تلك الحالة بعينها
حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال ومما يبطل قولكم
أن النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات مع أنها لا تجد اللذة
العظيمة التي تصفونها فلو كانت الإدراكات نفس اللذات لكانت
ملتذة كما كانت مدركة والقول بأن الاشتغال بتدبير البدن
مانع عن حصول اللذة قول بوجود الشيء مانعاً عن حصول شيء
عند حصوله والجواب أنهم لم يقولوا إنا نعني باللذة كذا وكذا
بل لما وجدوا الحالة المدركة عند الأكل غير التي عند الشرب والوقاع
مع وقوع اسم اللذة على جميعها حصلوا الأمر المشترك فيها
وبين غيرها مما يناسبها ونقضوا عنه ما يختص بكل واحدة منها
فوجدوه حاصلاً في كل صورة توصف باللذة وغير حاصل في كل صورة

لا توصف بها فعلموا ان المراد من مفهوم اسم اللذة ثم لما وجدوا
ذلك الامر حاصلا للعقل حكموا بوجوده للعقل فان نازعهم منازع في
اطلاق الاسم فلا مضايقة معه بعد ظهور المعنى وعن الثاني
انهم لم يقولوا ان اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط
بشرائط ولعل العالم بالمعلومات العادم للذة لا يكون مستجمعا لتلك
الشرائط مثلا لا يكون عالما بان حصول هذه العلوم خير له او يكون
عالما بها من جهة ما هي خير له ثم ان كان استجمع الشرائط فلا نسلم
انه يكون عادما للذة فانا نرى كثيرا من المتعلمين الذين تعلموا
الا مسائل معدودة يبتهجون بها اشد ابتهاج ويؤثرون الاشتغال
بمذاكرتها على ملك الدنيا وما فيها فضلا عن لذة مطعم ما او
منكح ما **تنبيه** الآن اذا كنت في البدن وفي شواغله
وعلائقه فلم تشتق الى كمالك المناسب او لم تتألم بحصول ضده فاعلم
ان ذلك منك لا منه وفيك من اسباب ذلك بعض ما نبهت
عليه اقول يريد بيان جهة حل اشكال يورد في هذا الموضع وهو ان
يقال كل قوة تشتاق الى كمالاتها المستتبعة للذاتها وتتألم بحصول
اضداد تلك الكمالات لها كالباصرة فانها تشتاق الى النور وتتألم
من الظلمة فان كانت المعقولات كمالات للنفس الانسانية فما بالها
لا تشتاق الى حصولها ولا تتألم بحصول الجهل المضاد لها فذكر في
حله ان سبب فقدان الاشتياق وعدم التألم بالجهل راجع الى

المعقولات موجودة فينا غير ملتفت اليها واذا بينا ذلك لما سبق وحاصله ان
اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات الى المعقولات
وما لم يقبل عليها لم تجد شيئا منها فلم يحصل لها شوق اليها ولما
اضدادها فلما كانت مستمرة الوجود غير متجددة وكانت النفس
مشتغلة بغيرها لم تكن متدركة لها فلم تكن متألمة بها **تنبيه**
واعلم ان هذه الشواغل التي هي كما علمت من انها انفعالات وهيئات
تلحق النفس لمجاورة البدن ان تمكنت بعد المفارقة كنت بعدها
كما كنت قبلها لكنها لكونها كالامر متمكنة كان عنها شغل وتوقع
اليها فتألم فادركت من حيث هي منافية وذلك الالم المقابل
لمثل تلك اللذة الموصوفة وهو الم النار الروحانية فوق الم النار
الجسمانية اقول يريد بيان ما ينبه على بقاء الامور المضادة لكمال
النفس الانسانية التي هي اسباب الشقاوة معها بعد الموت
وعلى حصول التألم حينئذ لحصول سببه وعلى ان تلك الآلام
اشد من الآلام البدنية والفاظه ظاهرة **تنبيه** ثم اعلم
ان ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال
الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب غواشي
غريبة فيزول ولا يدوم بها التعذيب اقول يريد بيان
مراتب الاشقياء وتقدم لذلك مقدمة وهي ان نقول فوات
كمالات النفس يكون لا محالة لعدم استعدادها وعدم الاستعداد



ها يكون إما لأمر عدمي كنقصان غريزة العقل أو وجودي كوجود أمور
مضادة للكمالات فيها ومحالها إما راسخة أو غير راسخة فهذه أقسام
ثلاثة تشترك في كونها رذائل ومن أسباب النقصان وكل واحد منها
يكون إما بحسب القوة النظرية وإما بحسب القوة العملية فهي ستة
فالذي يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين معاً فهو غير
مجبور بعد الموت ولا يكون سبباً للتعذيب وهو الذي ذكره الشيخ والذي
يكون بحسب القوة النظرية ويكون راسخاً فهو أيضاً غير مجبور لكن
يدوم به التعذيب لأنه الجهل المركب المضاد لليقين الذي صار
صورة للنفس غير مفارقة عنها والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم
صريحاً في هذا الفصل لكنه أيضاً داخل تحت النقصان الذي حكم الشيخ
عليه بأنه غير مجبور والثلاثة الباقية أعني النظرية غير الراسخة
كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة
كالأخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فهي التي
تكون بسبب غواش غريبة وجميعها تزول بعد الموت إما لعدم رسوخها
وإما لكونها هيئات مستفادة من الأفعال والأمزجة فتزول
بزوالها لكنها تختلف في شدة الغاشية وضعفها وفي سرعة
الزوال وبطؤه فيختلف التعذيب بها بعد الموت في الكم والكيف
بحسب الاختلاف فيهن **تنبيه** واعلم أن رذيلة النقصان إنما
تتأذى بها نفس شيقة إلى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبه يفيده

الاكتساب والبله بنجوة من هذا العذاب وإنما هو للجاحدين
المهملين والمعرضين عما ألمع به إليهم من الحق فالبلاهة أدنى إلى الخلاص
من فطانة بتراء أقول أراد أن يميز في هذا الفصل بين الناقصين
المعذبين بنقصانهم سواء دام تعذبهم به أو لم يدم وبين الناقصين
الذين لا يتعذبون بنقصانهم فنقول النفس الساذجة الصرفة
لا يكون لها شوق إلى الكمالات لأنها لم يعرفها أصلاً فإن الحكم بأن
للقوى كمالات حقيقية ليس بأولي والتي لها شوق إليها فهي التي
عرفت بالاكتساب النظري أن لها كمالات ما ثم إنها إن لم تكتسب الكمال
فلا تخلو إما أن اكتسبت ما يضاد الكمال فصارت جاحدة لكمالها
من حيث الماهية وإن كانت معترفة به من حيث الآنية أو اشتغلت بما
صرفها عن اكتساب الكمال إما الذي يضاد له فصارت معرضة عنه
أو لم يشتغل بشيء من العلوم لكنها تكاسلت في اقتناء الكمال فصارت
مهملة إياه فهؤلاء أصحاب رذيلة النقصان الذين يتعذبون
بنقصانهم لاشتياقهم إلى الكمال الغائب عنهم وإنما حصل ذلك
الشوق لهم باكتساب نظري قاصر عن الوصول إلى المشتاق إليه وهو
فطانتهم البتراء وأسوأهم حالاً الجاحدون وهم الذين يتعذبون
دائماً فقط وأما أصحاب القوى الساذجة فهم الذين سماهم
الشيخ بالبله والأبله في اللغة هو الذي غلب عليه سلامة الصدر وقلة
الاهتمام يقال عيش أبله أي قليل الاهتمام وهؤلاء لا يتعذبون لأنهم

غير عارفين بكمالاتهم غير مشتاقين اليها واعترض الفاضل الشارح
بان النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة بها لاحقة اذا فارقت
الابدان فان جاز ان يزول عنها ذلك الجزم فليجز زوال العقائد الباطلة
ايضا عنها وحينئذ تصير من اهل السعادة وان لم يجز فلا يكون لها شعور
بنقصانها كما لم يكن قبل الموت فلا يكون متألمة معذبة والجواب ان
النفوس الكاملة تتمثل بصور المعقولات فيها على ما هي عليه فانها انما
تلتذ بمشاهدة ما اكتسبته ووجدان ما ادركته على الوجه الذي ادركته
فكانها كانت ذوات ادراكات فقط فصارت مع ذلك ذوات نيل ووجدان
بذلك التذاذها اما التي تمثلت اضداد الكمال فيها واعتقدت انها
كمال ورجت الوصول الى ما ادركته فانها لا محالة تفقد بعد الموت
ما رجته فتخيب وتصير معذبة بفقدان ما رجت الوصول اليه وزوال
الجزم عنها **تنبيه** والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن
مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة
وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها اقول
يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية وبالمتنزه الكامل بحسب القوة
العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق الجسمانية واطلاق
الدرن على الهيئات البدنية استعارة لطيفة فانها تمنع النفس عن الاتصال
بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التام وانما
قال خلصوا الى العالم القدسي لانهم كانوا ذوي علم بفضائلها ذوي عيان

له فكانهم كانوا قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فذهبوا
الآن بالكلية وحصلت لهم اللذة العليا التي ذكرها من قبل هذا
الوصول **تنبيه** وليس هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه والنفس
في البدن بل المنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل
يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم
فيشغلهم عن كل شيء اقول هذا اخبار عن وجود اللذة الحقيقية
قبل الموت وتنبيه عليه بالقياس العقلي وانما يتحققه من هو من اهله
والفاظه غنية عن الشرح **تنبيه** والنفوس السليمة التي هي
على الفطرة ولم يفظظها مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت
ذكرا روحانيا يشير الى احوال المفارقات غشيها غاش شائق لا يعرف
سببه واصابها وجد مبرح مع لذة مفرجة يفضي ذلك بها الى حيرة
ودهش وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجريبا شديدا وذلك من
افضل البواعث ومن كان باعثه اياه لم يقنع الا بتمامه الاستبصار
ومن كان باعثه طلب الحمد والمنافسة اقتنع بما بلغه الغرض هذه
حال لذة العارفين اقول يريد بالنفوس السليمة التي هي على الفطرة
النفوس التي لم ينتقش فيها الحق ولم تتدنس بالعقائد المخالفة للحق ولم
يفظظها اي لم يغلظها والفظ من الرجال الغليظ والجاسية
الشديدة الصلبة يقال جسأت يده بالهمزة اي صلبت وغشيها اي
غطاها ووجد مبرح اي شديد يقال برح به تبريحا اي شق وبرح

فذهبوا الآن بالكلية صح

الامر اى جعله والمنافسة الرغبة فى الشيء على وجه المباراة فى
الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان حال المستعدين للكمال ومعنى
قوله ومن كان باعثه اياه اى من كان باعثه على طلب الكمال منافسة
للكمال لم يقنع الا بالوصول التام اليه ومن كان باعثه شيئا غير ذلك
وقف عند حصول غرضه **تنبيه** واما البله فانهم اذا تنزهوا
خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن
معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك
جسما سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك يفضي بهم آخر الامر الى الاستعداد
للاتصال المسعد الذي للعارفين اقول لما فرغ عن بيان احوال النفوس
الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلة في المعاد اراد ان يبين حال النفوس
الخالية عن الكمال وعما يضاده وهي نفوس البله في هذا الفصل واعلم
ان من القدماء من زعم انها تفنى لان النفس انما تبقى بالصور المعقولة
متممة بها فالخالية عنها معطلة ولا معطل في الوجود لكن الادلة
الدالة على بقاء النفوس الناطقة تقتضي نقض هذا المذهب ومن
القائلين ببقائها قال انها تبقى غير متأذية لخلوها عن سبب
التأذي والخلاص فوق الشقاء فانها هي في سعة من رحمة الله
فيوافق هذا المذهب ما ورد في الخبر وهو قوله عليه الصلوة والسلام
اكثر اهل الجنة البله ثم انها لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك
وكانت مما لا يدرك الا بالآلات الجسمانية فذهب بعضهم الى انها

تتعلق باجسام اخر لا تخلو اما ان لا تصير مبادي صورة لها وهذا ما
ذكره الشيخ ومال اليه او تصير فتكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتنا
سخ الذي سيبطله الشيخ اما المذهب الاول فقد اشار اليه الشيخ في
كتاب المبدأ والمعاد وذكر ان بعض اهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول
ما ظنه يشبه ان يكون قولا ممكنا وهو ان هؤلاء اذا فارقوا البدن
وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم تعلق بما هو اعلى من الا
بدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنية امكن ان يتعلقهم شوق
منهم الى البدن ببعض الابدان التي من شأنها ان تتعلق بها الانفس
لانها طالبة بالطبع وهذه مهيأة وهذه الابدان ليست بابدان انسا
نية او حيوانية لانها لا تتعلق بها الا ما يكون نفسا لها فيجوز ان
يكون اجراما سماوية لا ان تصير هذه الانفس لتلك الاجرام او مدبرة
لها فان هذا لا يمكن بل تستعمل تلك الاجرام لامكان التخيل بها ثم تتخيل
الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده في
نفسه وافعاله الخير شاهدت الخيرات الاخروية على حسب ما يتخيلها وان
فشاهدت العقاب كذلك قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء
والادخنة ولا يكون مقارنا لمزاج الجوهر المسمى روحا الذي لا يشك
الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن هذا ما ذكره في الكتاب
المذكور ولولا مخافة التطويل لاوردته بعبارته والشيخ بعد ذلك
ان يفضي التعلق المذكور بهم الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي



للعارفين ولي في اكثر هذه المواضع نظر قوله فاما التناسخ في اجسام
من جنس ما كانت فيه فمستحيل والا لاقتضى كل مزاج نفسا تفيض
اليه وقارنتها النفس المستنسخة فكان لحيوان واحد نفسان ثم ليس يجب
ان يتصل كل فناء بكون ولا ان يكون عدد الكائنات من الاجسام
عدد ما يفارقها من النفوس ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة يستحق
بدنا واحدا فتتصل به او تتدافع عنه متمانعة ثم ابسط هذا واستعن
بما تجده في مواضع اخر لنا اقول هذا هو المذهب الثاني وقد اورد على
ابطاله حجتين احدهما ان يقال لما ثبت ان تهيؤ الابدان يوجب افاضة
وجود النفوس من العلل المفارقة ثبت ان كل مزاج بدني يحدث فانما
تحدث معه نفس لذلك البدن فاذا فرضنا ان نفسا تناسخت
ابدانا كان للبدن المستنسخ نفسان احدهما المستنسخة والثانية
الحادثة معه فكان حينئذ لحيوان واحد نفسان وهذا محال لان
النفس هي التي تدبر البدن وتتصرف فيه وكل حيوان يشعر بشيء واحد
يدبر بدنه ويتصرف فيه فان كان هناك نفس اخرى لا يشعر الحيوان
بها ولا هي بذاتها ولا تتصرف في البدن فلا يكون لها علاقة مع ذلك
البدن فلا يكون نفسا له هذا خلف والحجة الثانية ان يقال النفس
المستنسخة اما ان تتصل بالبدن الثاني حال فساد البدن الاول
او تتصل به قبله بزمان او بعده بزمان فان اتصلت به في تلك الحالة
فاما ان يكون البدن الثاني قد حدث في تلك الحالة او يكون قد حدث

قبله فان كان قد حدث في تلك الحالة فاما ان يكون عدد النفوس
المفارقة وعدد الابدان الحادثة في جميع الاوقات متساويين او يكون
عدد النفوس اكثر او يكون اقل وعلى التقدير الاول يجب ان يتصل كل
فناء بدن بكون بدن آخر ووجب ايضا ان يكون عدد الكائنات من الابدان
عدد الفاسدات منها وهما محالان فضلا عن ان يكونا واجبين وعلى
التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد اما متشابهة في
استحقاق الاتصال به او مختلفة والاول يقتضي اما اتصال الكل
به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانه واما ان تتدافع
وتتمانع فيبقى الكل غير متصلة ببدن بعد فساد البدن الاول
وقد فرضناها متصلة هذا خلف والثاني يقتضي اتصال البعض
وبقاء البعض غير متصلة فيعود الخلف وعلى التقدير الثالث لا
يخلو اما ان تتصل نفس واحدة بابدان اكثر من واحد حتى يكون حيوان
واحد هو بعينه غيره وهذا محال او يبقى بعض الابدان المستعدة
للنفس بلا نفس وهو ايضا محال او تتصل بعض النفوس ببعض الابدان
ويحدث للبعض الآخر نفوس اخر ويلزم منه محالان احدهما اتصال
تلك النفوس ببعض تلك الابدان دون بعض من غير اولوية والثاني
حدوث النفس لبعض الابدان المستعدة دون بعض من غير اولوية
وان اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حالة المفارقة
فذلك البدن لا يخلو اما ان يكون ذا نفس اخرى او لا يكون ويلزم

على الاول ايضاً انفس ببدن واحد وعلى الثاني وجود بدن مستعد
للنفس معطل عنها واما ان اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة
بزمان لجواز كونه معطلاً في زمان يقتضي جواز ذلك في سائر الازمنة
ولا يحتاج الى القول بالتناسخ وايضاً لا يخلو اما ان يكون اتصالها
ببدن موقوفاً على حدوث مزاج مستعد او لم يكن ويلزم على الاول
حدوث نفس اخرى مع حدوث ذلك المزاج وعود المحالات المذكورة
وعلى الثاني ان يختص اتصاله بزمان دون زمان مع تساوي الكل
بالنسبة اليه وهو محال وههنا قد تمت الحجة الثانية والشيخ اشار
الى هذه الاقسام بقوله ثم ابسط هذا يعني البرهان الثاني والى الاصول
المقتضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله واستعن بما عددناه
في مواضع اخر لنا **اشارة** اجل مبتهج بشيء هو الاول بذاته لانه
اشد الاشياء ادراكاً لاشد الاشياء كمالاً الذي هو بريء عن طبيعة
الامكان والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقي
هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا
الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما تتمثل في الخيال
غير متمثلة من وجه كما يتفق ان لا تكون متمثلة في الحس حتى
يكون تمام التمثل الحسي للامر الحسي فكل مشتاق فانه قد نال شيئاً
ما وفاته شيء واما العشق فمعنى آخر والاول عاشق لذاته معشوق
لذاته عشق من غيره او لم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق

المستلذات في مراتب الموجودات في اللذة والابتهاج ٥

لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة غيره اقول لما فرغ عن بيان احوال
النفوس في المعاد وقد تقرر فيما مضى ان وقوع اللذة على ما يطلق عليه
معناها ليس بالتساوي اراد ان يبين ترتيب الجواهر العاقلة في ذلك
فذكر انها مترتبة في حصول مراتب اوليها مرتبة الواجب الاول تعالى
وانما ترك لفظة اللذة واستعمل بدلها الابتهاج لان اطلاقها
على الواجب الاول وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور وانما كان
الاول اجل مبتهج بشيء لان كماله هو الكمال الحقيقي لا غير وادراكه
هو الادراك التام فبمقتضى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه
بذاته اكمل الابتهاجات على الاطلاق واعلم ان كل خير مؤثر وادراك
المؤثر من حيث هو مؤثر حب له والحب اذا افرط سمي عشقاً وكلما
كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد ولا
دراك التام لا يكون الا مع الوصول التام فالعشق التام لا يكون
الا مع الوصول التام ويكون ذلك على ما مر لذة تامة وابتهاجاً تاماً
فاذن العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما هي
المعشوقة ثم لما كان الشوق عندنا من لوازم العشق وربما يشتبه
احدهما بالآخر اشار الى الشوق ايضاً فذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج
ولا يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق حاضراً من وجه غائباً من وجه
ثم اثبت العشق الحقيقي للاول تعالى لحصول معناه هناك فانه
الخير المطلق وادراكه لذاته اتم الادراكات ولم يخل عن الاطلاق

هذا اللفظ عليه وإن كان غير مستعمل عند الجمهور لأنه مستعمل في
عرف الإلهيين من الحكماء والمحققين من أهل الذوق ونزّهه تعالى
عن الشوق إذ لا يمكن أن يغيب عنه شيء وبيّن أنه عاشق لذاته معشوق
لذاته من غيره وفيه كثرة فيه وأنه معشوق أيضا لغيره بحسب إدراك
الغير له واعترض الفاضل الشارح بأن الحب إن كان هو الإدراك
كان قولكم إدراك الكامل يوجب حبه استدلالا بالشيء على نفسه
وإن كان غيره كان إدراك الأول لكماله مخالفا لإدراك غيره لكمال
آخر والمختلفات لا يجب اشتراكها في الأحكام فإذن يجوز أن يكون
إدراك الغير موجبا للحب وإدراكه تعالى غير موجب له والجواب أن
الحب ليس هو الإدراك فقط بل هو إدراك الملائم من حيث هو ملائم
وإدراك الكمال إنما يوجب حبه لكون الكمال مؤثرا ولما كان الكمال
وإدراكه موجودين للأول تعالى حكموا بثبوت الحب هناك قوله
ويتلوه المبتهجون به وبذاتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر
العقلية القدسية فليس ينسب إلى الأول الحق ولا إلى التالين
من خلّص أوليائه القدسيين شوق أقول هذه هي المرتبة الثانية
وهي مرتبة العقول ولا ينسب الشوق إليها لبراءتها عن القوة
قوله وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين فهم من حيث
هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون ومن حيث هم مشتاقون
فقد يكون لا صنف منهم أذى ما ولما كان الأذى من قبله كان أذى

لذيذا وقد يحاكي مثل هذا الأذى من الأمور الحسية محاكاة بعيدة
جدا أذى الحكة والدغدغة فلربما حكى ذلك منه شيئا
بعيدا لمثل هذا الشوق مبدأ حركة ما فإن كانت تلك الحركة
مخلّصة إلى النيل بطل الطلب وحقت البهجة والنفوس البشرية
إذا نالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا كان أجل أحوالها أن
تكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم إلا في
الحياة الأخرى أقول وهذه هي المرتبة الثالثة وهي مرتبة
النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من الإنسانية ما دامت
في الأبدان وقد أثبت لهم العشق والشوق معا ويجب الشوق
الأذى وذكر أن الأذى لما كان من قبل المعشوق كان أذى لذيذا
والأذى الذي يصل من المعشوق إلى العاشق إنما يكون عنده لذيذا
لأنه يتصور وصول أثر المعشوق إليه ووصول الأثر أثر الوصول
وشبّه هذا الأذى اللذيذ بأذى الحكة والدغدغة ثم ذكر أن
ذلك تشبيه بعيد وذلك لوجهين أحدهما أن الأذى واللذة
في الدغدغة جسمانيان وههنا عقليان والثاني أن الأذى واللذة
لأن اللذة منشؤها الالتئام والأذى منشؤه التفرق
في الدغدغة متباينان في الوجود الحسي لا يميز بينهما لتعاقبهما
فيتخيلهما معا وههنا متحدان والباقي ظاهر قوله ويتلو هذه
النفوس نفوس بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة
على درجاتها ثم يتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة

التي في مفاصل لرتقاها المنكوسة وهاتان المرتبتان هما اليا
قيتان من مرتبتاه النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة
والشوق في المرتبة الاخيرة هو سبب تاذيها في المعاد على ما مر وهي
الفاظه ظاهرة **تنبيه** فاذا نظرت في الامور وتاملتها وجدت
لكل شيء من الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا اراديا
او طبيعيا لذلك الكمال وشوقا طبيعيا او اراديا اليه اذا فارقه
رحمة من العناية الاولى على النحو الذي هي به عناية هذه جملة
وتجد في العلوم المفصلة لها تفصيلا اقول لما فرغ عن بيان
مقاصده وقد تقرر في اثناء ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة
والشوق لبعضها اراد ان ينبه على ثبوتهما لباقي النفوس والقوى
الجسمانية فذكر ذلك اجمالا واحال التفصيل على العلوم المفصلة
المشتملة على اثبات الكمالات الاولى والثانية لجميع انواع الاج
سام البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحوها بالارادة
او الطبيعة وذلك يدل على كون تلك الكمالات مؤثرة عندها
فهي عاشقة بالقياس اليها ومشتاقة اليها اذا فارقتها والالفاظ
ظاهرة وللشيخ رسالة لطيفة في العشق بين فيها سريانه
في جميع الكائنات **النمط التاسع في مقامات العارفين**
لما اشار في النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة
بها على مراتبها اراد ان يشرح في هذا النمط احوال اهل الكمال من

هو مرتب على ثلثة اقسام الاول في كليات
هذا الباب الثاني في كيفية درجات
العارفين وترقيهم فيها الثالث
في شرح احوالهم الاول في مسائل تاو
في بيان فضيلة العارفين على من سواهم
فصل واحد

النوع الانساني ويبين كيفية ترقيهم في مدارج سعاداتهم
ويذكر الامور العارضة لهم في درجاتهم وقد ذكر الفاضل الشارح
ان هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب فيه علوم الصوفية
ترتيبا ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده **تنبيه** ان للعارفين
مقامات ودرجات يخصون بها وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم
فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم
القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم يستنكرها من
ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك اقول
الجلباب الملحفة والجلباب ما يغطى به من ثوب وغيره ونضا الثوب
اي خلعه والمراد من قولهم فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد
نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ان نفوسهم الكاملة وان كانت
في ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب الابدان لكنها كانها قد خلعت تلك
الجلابيب وتجردت عن جميع الشوائب المادية وخلصت الى عالم القدس
متصلة بتلك الذوات الكاملة البرية عن النقصان والشر ولهم
امور خفية فيهم هي مشاهداتهم لما يعجز عن ادراكه الاوهام و
يكل عن بيانه الالسنة وابتهاجاتهم بما لا عين رات ولا اذن سمعت
وهو المراد من قوله عز من قائل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة
اعين وامور ظاهرة عنهم هي اثار كمالاتهم كما يظهر من اقوالهم وافعالهم
واياتهم تختص بهم التي من جملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات

التنبيه في اصطلاح هذا الكتاب عبارة
عن حكم جلي بعد تصور الطرفين او نظري
يكشف عند النظر الى الكلام السابق

الدرجة والمقام هنا بمعنى واحد يعني انهم
يرتقون من مبدا حالهم الاولى الى حالة
عرشة الكمال ...

وهي امور يستنكرها من ينكرها اي لا يسكن اليها قلب من لا يعرفها
ولا يقرّ بها ويستكبرها من يعرفها اي يستعظمها من يقف عليها ويقرّ
بها متوسّله واذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة
لسلامان وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسال
مثل ضرب لدرجتك في العرفان ان كنت من اهله ثم حلّ الرمز ان اطقت
اقول سرد الحديث اتى به على ولاء وفلان يسرد الحديث
اذا كان جيد السياق له وسلامان شجرة واسم لموضع وهو ايضا من
اسماء الرجال والابسال التحريم وابسلت فلانا اذا اسلمته للهلكة
او رهنته والبسل الحبس والمنع والبسيل المحكي قال الفاضل الشارح
في هذا الموضع ان ما ذكره الشيخ ليس من جنس الاحاجي التي يذكر فيها
صفات يختص مجموعها بشيء اختصاصا بعيدا عن الفهم فيمكن الاهتداء
منها اليه ولا من القصص المشهورة بل هما لفظتان وضعهما
الشيخ لبعض الامور ومثال ذلك مما يستقل العقل بالوقوف
عليه فاذن تكليفنا الشيخ حله يجري مجرى التكليف بمعرفة الغيب
قال ولو وجدنا قيل فيه ان المراد بسلامان آدم عليه السلام وبابسال
الجنة فكأنه قال المراد بآدم نفسك الناطقة وبالجنة درجات
سعادتك وباخراج آدم من الجنة عند تناوله البر انحطاط
نفسك عن تلك الدرجات عند التفاتها الى الشهوات واقول
كلام الشيخ مشعر بوجود قصة يذكر فيها هذان الاسمان ويكون سائقها

مشتملة على ذكر طالب ما المطلوب ونيله الاشياء فيشا ويظفر
بذلك النيل على كمال بعد كمال ليمكن تطبيق سلامان على ذلك
الطالب وتطبيق ابسال على مطلوبه ذلك وتطبيق ما جرى بينهما
من الاحوال على الرمز الذي امر الشيخ بحله ويشبه ان تكون تلك القصة
من قصص العرب فان هاتين اللفظتين قد تجريان في امثالهم
وحكاياتهم وقد سمعت بعض افاضل خراسان يذكر ان ابن الاعرابي
اورد في كتابه الموسوم بالنوادر قصة ذكر فيها رجلان وقعا في اسر
قوم احدهما مشهور بالخير اسمه سلامان والآخر مشهور بالشر من
قبيلة جرهم ففدى سلامان لشهرته بالسلامة وانقذ من الاسر
وابسل الجرهمي لشهرته بالشرارة حتى هلك وسار منهما في العرب
مثل يذكر فيه خلاص سلامان وابسال صاحبه وانا لا اتذكر
ذلك المثل ولم يتفق لي مطالعة القصة من الكتاب المذكور وبني على الوجه
الذي سمعته غير مطابقة للمطلوب ههنا لكنها دالة على وقوع
هاتين اللفظتين في نوادر حكايات العرب فان كان ذلك كذلك
فسلامان وابسال ليسا مما وضعهما الشيخ على بعض الامور وكلف
غيره معرفته بما وضعه هو بل ذكر انك ان سمعت تلك القصة
فافهم من لفظتي سلامان وابسال المذكورتين فيها نفسك ودر
جتك في العرفان ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياقة القصة بحدها
مطابقة لاحوال العارفين فاذن الامر بحل الرمز ليس تكليفا بمعرفة

الغيب إنما هو موقوف على استماع تلك القصة وحينئذ لعله
يكون مما يستقل العقل في الوقوف عليه والاهتداء إليه ثم إن أول
ما قرع إلي بعد تحرير هذا الشرح قصتان منسوبتان إلى سلامان
وأبسال إحداهما وهي التي وقعت أولا إلي ذكر فيها أنه كان في قديم الدهر
ملك ليونان والروم ومصر وكان يصاحبه حكيم فتح بتدبيره له
جميع الأقاليم وكان الملك يريد أن يبقى له ابن يقوم مقامه من غير أن يباشر
امرأة فدبر الحكيم حتى تكون من نطفته في غير رحم امرأة ابن سماه
سلامان وأرضعته امرأة اسمها أبسال وربته وهو بعد بلوغه عشقها
ولازمها وهي دعته إلى نفسها وإلى الالتذاذ بها شرها ونهاه أبوه عنها
وأمره بمفارقتها فلم يطعه وهربا إلى ما وراء بحر المغرب وكان للملك
آلة يطلع بها على الأقاليم وما فيها ويتصرف في أهاليها فاطلع
بها عليهما ورق لهما وأعطاهما ما عاشا به وأهملهما مدة ثم إنه غضب
من تمادي سلامان في ملازمة المرأة فجعلهما بحيث يشتاق
كل إلى صاحبه ولا يصل إليه مع أنه يراه فتعذبا بذلك وفطن سلامان
به ورجع إلى أبيه معتذرا ونبهه أبوه على أنه لا يصل إلى الملك
الذي رشح له مع عشق أبسال الفاجرة وإلفه بها فأخذ سلامان
وأبسال كل واحد منهما يد صاحبه وألقيا نفسيهما في البحر فخلصته
روحانية الماء بأمر الملك بعد أن أشرف على الهلاك وغرقت
أبسال واغتم سلامان ففزع الملك إلى الحكيم في أمره فدعاه الحكيم

وقال أطعني أوصل أبسال إليك فأطاعه وكان يريه صورتها فتسلى
بذلك نجاه ووصلها إلى أن صار مستعدا لمشاهدة صورة الزهرة
فأراه الحكيم بدعوته لها فشغفها حبا وبقيت معه أبدا فانقطع
عن حب أبسال واستعد للملك بسبب مفارقتها فجلس على سرير
الملك وبنى الحكيم الهرمين بإعانة الملك واحدا للملك وواحدا
لنفسه ووضعت هذه القصة مع جثتيهما فيهما ولم يتمكن أحد من
إخراجها غير أرسطو فإنه أخرجها بتعليم أفلاطون وسد الباب وانتشرت
القصة ونقلها حنين بن إسحق من اليونانية إلى العربية وهذه قصة
اخترعها أحد من عوام الحكماء لينسب كلام الشيخ إليه على وضع لا
يتعلق بالطبع وهي غير مطابقة لذلك لأنها تقتضي أن يكون الملك
هو العقل الفعال والحكيم هو الفيض الذي يفيض عليه مما فوقه وسلامان
هو النفس الناطقة فإنه أفاضها من غير تعلق بالجسمانيات وأبسال
هي القوة البدنية الحيوانية التي بها تستكمل النفس وتألفها وعشق
سلامان لأبسال ميلها إلى اللذات البدنية وتنبيه أبسال إلى
تعلق غير النفس المتيقنة بما دونها بعد مفارقة النفس وهربهما إلى
ما وراء بحر المغرب انغماسهما في الأمور الفانية البعيدة عن الحق
وإهمالهما مدة مجرد الزمان عليهما لذلك وتعذيبهما بالشوق
مع الحرمان وهما متلاقيان بقاء ميل النفس مع فتور القوى عن أفعالها
بعد سن الانحطاط ورجوع سلامان إلى أبيه التفطن للكمال والندم

على الاشتغال بالباطل والقاء نفسيهما في البحر تورطهما في الهلاك اما
البدن فلانحلال القوى والمزاج واما النفس فلتشايعهما اياه وخلاص
سلامان بقاءها بعد البدن واطلاعه على صورة الزهرة ابتهاجها
بالابتهاج بالكمالات العقلية وجلوسه على سرير الملك وصولها
الى كمالها الحقيقي والهرمان الباقيان على ممر الدهر الصورة والمادة
الجسمانيتان فهذا تأويل القصة وسلامان مطابق لما ذكره الشيخ
اما ابسال فغير مطابق لانه اراد به درجته العارف في العرفان وههنا
مثل لما يعوقه عن العرفان والكمال فبهذا الوجه ليست هذه القصة
وهو القوة الحواسية ه
مناسبة لما ذكره الشيخ وذلك يدل على قصور فهم واضعها عن الوصول
الى فهم غرضه منها واما القصة الثانية ولم اظفر بها الا بعد عشرين سنة
من اتمام الشرح وهي منسوبة الى الشيخ وكانها هي التي اشار الشيخ اليها
فان ابا عبيد الجرجاني اورد في فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان
وابسال له وحاصل القصة ان سلامان وابسال كانا اخوين شقيقين
وكان ابسال اصغرهما سنا وقد تربى ابسال بين يدي اخيه ونشأ
صبيح الوجه عاقلا متأدبا عالما عفيفا شجاعا وقد عشقته امراة
سلامان وقالت لسلامان اخلطه باهلك ليتعلم منه اولادك
فأشار اليه سلامان بذلك وابى ابسال من مخالطة النساء فقال
له سلامان ان امراتي لك بمنزلة ام فدخل عليها واكرمته واظهرت
عليه بعد حين في خلوة عشقها له فانقبض ابسال من ذلك وعرفت

۹۴۳

۱۷۴

انه لا يطاوعها فقالت لسلامان زوج اخاك باختي فاملكها
به فقالت لاختها اني ما زوجتك بابسال ليكون لك خاصة دون
دوني لكني اساهمك فيه وقالت لابسال ان اختي بكر حيية فلا
تدخل عليها نهارا ولا تكلمها الا بعد ان تستأنس بك وليلة الزفاف
باتت امراة سلامان في فراش اختها فدخل ابسال عليها فلم تملك نفسها
فبادرت بضم صدرها الى صدره فارتاب ابسال لذلك وقال في
نفسه ان الابكار الخفرات لا يفعلن مثل ذلك وقد تغيم السماء
ذلك الوقت بغيم فلاح منه برق ابصر بضوئه وجهها فازعجها
وخرج من عندها وعزم على مفارقتها وقال لسلامان اني اريد ان
افتح لك البلاد فاني قادر على ذلك واختار جيشا وحارب امما
وفتح البلاد لاخيه برا وبحرا وشرقا وغربا من غير منة عليه وكان اول ذي
قرنين استولى على وجه الارض ولما رجع الى وطنه حسب انها نسيته
عاودت الى المعاشقة وقصدت معانقته فابى وانزعجها وظهر لهم
عدو فوجه سلامان ابسال اليهم بجيوشه وفرقت المراة في رؤساء
الجيش اموالا ليرفضوه في المعركة ففعلوا وظفر به الاعداء وتركوه
جريحا وبه دماء حسبوه ميتا فعطفت عليه مرضعة من حيوانات
فالتقم اي ارتضع
الوحش والقمته حلمة ثديها واغتذى بذلك الى ان انتعش وعوفي
ورجع الى سلامان وقد احيط به واذلوه وهو حزين من فقد اخيه
فادركه ابسال واخذ الجيش والعدة وكر على الاعداء وبددهم واسر

شدة الحب وافراط العشق ه

الخفر بالتحريك شدة الحياء تقول منه خفر بالكسر وجارية خفرة ومتخفرة والتخفر التحيي ه

۹۴۳

ضمير كان عائد الى ابسال ه

وبه ذماء حيوة ه

عظيمهم وسوى الملك بحيث لهم وطلبت المرأة طابخه وطاعمه
واعطتهما مالا فسقياه السم وكان صديقا كبيرا نسبا وعلما
وعملا فاغتم من موت اخيه واعتزل عن ملكه وفوض الى بعض هداته معا
وناجى ربه فاوحى اليه جلية الحال فسقى المرأة والطابخ والطاعم
ثلاثتهم ما سقوا اخاه فدرجوا فهذا ما اشتمل عليه القصة و
ان سلامان مثل للنفس الناطقة وابسالا العقل النظري المترقي
الى ان حصل عقلا مستفادا وهو درجتها في العرفان ان كانت ترقى
الى الكمال وامرأة سلامان القوة البدنية الامارة للشهوة والغضب
المتحدة المتحدة بالنفس صائرة شخصا من الناس وعشقها لابسال
ميلها الى تسخير العقل كما سخرت سائر القوى لتكون مؤتمرا في تحصيل
مآربها الفانية واباؤه انجذاب العقل الى عالمه واختها التي املكتها
القوة العملية المسماة بالعقل العملي المطيع للعقل النظري وهو النفس
المطمئنة وتلبيسها نفسها بدل اختها تسويل النفس الامارة مطالبها
الخسيسة وترويجها على انها مصالح حقيقية والبرق اللامع
من الغيم المظلم هو الخطفة الالهية التي تسنح في اثناء الاشتغال
بالامور الفانية وهي جذبة من جذبات الحق وانزعاجه للمرأة اعراض
العقل عن الهوى ونصحه البلاد لاخيه اطلاعه النفس بالقوة النظرية
على الجبروت والملكوت وترقيها الى العالم الالهي وقدرتها بالقوة
العملية على حسن تدبيرها في مصالح بدنها وفي نظم امور المنازل والمدن

ولذلك سماه باقل ذي قرنين فانه لقب لمن كان يملك الخافقين
وقعود الجيش له انقطاع القوى الحسية والخيالية والوهمية عنها
عند عروجها الى الملأ الاعلى وفتور تلك القوى لعدم التفاتها اليها
وتغذيته بلبن الوحش افاضة الكمال عليه عما فوقه من المفارقات
لهذا العالم واختلال حال سلامان لفقده اضطراب النفس عند اهماله
تدبيرها شغله بما فوقها ورجوعه الى اخيه التفات العقل الى انتظام
مصالحها في تدبيرها البدن والطابخ هو القوة الغضبية المشتعلة
على طلب الانتقام والطاعم هو القوة الشهوية الجاذبة لما يحتاج
اليه البدن وتواطئهم على هلاك ابسال اشارة الى اضمحلال العقل
في ارذل العمر مع استعمال النفس الامارة اياهما لازدياد الاحتياج
بسبب الضعف والعجز واهلاك سلامان اياهم ترك النفس استعمال
القوى البدنية آخر الامر بعد اضمحلال الغضب والشهوة وانكسار
عاديتهما واعتزاله الملك وتفويضه الى غيره انقطاع تدبيره عن البدن
وصيرورة البدن تحت تصرف غيرها وهذا التاويل مطابق لما
ذكره الشيخ ومما يؤيد انه قصد هذه القصة انه ذكر في رسالته في
القضاء والقدر قصة سلامان وابسال وذكر فيها حديث لمعان
البرق من الغيم المظلم الذي اظهر لابسال وجه امرأة سلامان حتى
اعرض عنها فهذا ما اتضح لي من امر هذه القصة ولما اوردت القصة
بعبارة الشيخ لئلا يطول الكتاب **تنبيه** المعرض عن متاع

الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب على نفل العبادات
من القيام والصيام ونحوهما يختص باسم العابد والمتصرف بفكره إلى
قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق في سره يختص باسم العارف وقد
يتركب بعض هذه مع بعض طالب الشيء يتبرى بالإعراض عما يعتقد أنه
يبعد عن المطلوب ثم بالإقبال لما يعتقد أنه يقربه إليه ويسمى عند وجدان
المطلوب فطالب الحق يلزمه في الابتداء أن يعرض عما سوى الحق وسيما
ما يشغله عن الطلب أعني متاع الدنيا وطيباتها ثم يقبل على ما يعتقد
أنه يقربه من الحق وهي عند الجمهور أفعال مخصوصة هي العبادات وهذان
هما الزهد والعبادة باعتبار والتولي والتبري باعتبار ثم إذا وجد الحق فأول
درجات وجدانه هي المعرفة فإذن لطالب الحق هذه الثلث ولذلك
ابتدأ الشيخ بتعريفها ثم إن هذه الأحوال قد توجد في الأشخاص على سبيل
الانفراد وقد توجد على سبيل الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الأغراض
والاجتماعات الثنائية تكون ثلثة والثلاثي تكون واحدا وإلى ذلك
أشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه مع بعض **تنبيه**
الزهد عند غير العارف معاملة ما كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة
وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق
والعبادة عند غير العارف معاملة ما كأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها
في الآخرة هي الأجر والثواب وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة
والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور إلى جناب الحق فتصير مسالمة

الفصل الثالث في تعاريف الزهد والعبادة

للسر الباطن حين ما يستجلي الحق لا تنازعه فيخلص السر إلى الشروق
الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع إلى نور
الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطا
في سلك القدس ولما أشار إلى وجوه التركيب من الأحوال الثلثة أراد أن
ينبه على غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة ليتمايز الفعلان بحسبه
فذكر أن الزهد والعبادة من غير العارف معاملتان فإن الزاهد
غير العارف يجري مجرى تاجر يشتري متاعا بمتاع والعابد غير العارف يجري
مجرى أجير يعمل عملا ليأخذ أجرة فالفعلان مختلفان لكن الغرض واحد
وأما العارف فزهده في الحالة التي يكون فيها متوجها إلى الحق معرضا
عما سواه تنزه عما يشغله عن الحق إيثارا لما قصده وفي الحالة التي يكون فيها
ملتفتا من الحق إلى ما سواه تكبر على كل شيء غير الحق استحقارا له
وأما عبادته فارتياض لهممه التي مبادئها إرادته وعزيمته أي الشهوية
والغضبية وغيرهما ولقوى نفسه الخيالية والوهمية ليجرها جميعا
من الميل إلى العالم الجسماني والاشتغال به إلى العالم العقلي مشيعة
إياه عند توجهه إلى ذلك العالم ولتصير تلك القوى معودة لذلك
التشييع فلا تنازع العقل ولا تزاحم السر حالة المشاهدة فيخلص العقل
إلى ذلك العالم ويكون جميع ما تحته من الفروع والقوى منخرطة معه في
سلك التوجه إلى ذلك الجانب **إشارة** لما لم يكن الإنسان بحيث
يستقل وحده بأمر نفسه إلا بمشاركة آخر من بني جنسه وبمعاوضة

الفصل الرابع في النبوة والنيابة في وجوب وجود النبي والوصي ... وجود العارف والنبي أجل العارفين

مجريان بينهما يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه
لازدحم على الواحد كثير وكان مما يتعسر ان امكن وجب ان يكون بين
الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق
الطاعة لاختصاصه بآيات تدل على انها من عند ربه ووجب ان يكون
للمحسن والمسيء جزاء من عند القدير الخبير فوجب معرفة المجازي والشارع
ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود
وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت الدعوة
الى العدل المقيم لحيوة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم في
الدنيا الاجر الجزيل في الاخرى ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة
التي خصوا بها فيما هم مولون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم
الى الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرك عجائبه ثم اقم واستقم
اقول لما ذكر في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما يصدران
من غير العارف لاكتساب الاجر والثواب والاخرة اراد ان يشير الى اثبات
الاجر والثواب المذكورين فاثبت النبوة والشريعة وما يتعلق بهما على طريقة
الحكماء لانه متفرع عليهما واثبات ذلك مبني على قواعد وتقريرها
ان نقول الانسان لا يستقل وحده بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء
ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولمن يعوله من اولاده الصغار وغيرهم
وكلها صناعية لا يمكن ان يرتبها صانع واحد الا في مدة لا يمكن ان يعيش
تلك المدة فاقدا اياها او يتعسر ان امكن لكنها تتيسر لجماعة يتعاونون

ويتشاركون في تحصيلها يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك
فيتم بمعارضته وهي ان يعمل كل واحد مثل ما يعمله الآخر ومعاوضته
وهي ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما يأخذ منه من عمله فاذن
الانسان بالطبع محتاج في تعيشه الى اجتماع مؤد الى صلاح حاله وهو
المراد من قولهم الانسان مدني بالطبع والتمدن في اصطلاحهم
هو هذا الاجتماع فهذه قاعدة ثم نقول واجتماع الناس على التعاون
لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج
اليه ويغضب على من يزاحمه في ذلك وتدعوه شهوته وغضبه الى الجور
على غيره فيقع من ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع اما اذا كان معاملة
وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك فاذن لا بد منهما والمعاملة والعدل
لا يتناولان الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كانت لها قوانين كلية
وهي الشرع فاذن لا بد من شريعة والشريعة في اللغة مورد الشاربة
وانما سمي المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة في الانتفاع منه وهذه
قاعدة ثانية ثم نقول والشرع لا بد له من واضع يقنن تلك القوانين
ويقررها على الوجه الذي ينبغي وهو الشارع ثم ان الناس لو
تنازعوا في وضع الشرع لوقع الهرج المحذور منه فاذن يجب ان يمتاز
الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون في قبول الشريعة
واستحقاق الطاعة انما يتقرر بآيات تدل على كون تلك الشريعة
من عند ربه وتلك الآيات هي معجزاته وهي اما قولية واما فعلية

والخواص للقولية اطوع والعوام للفعلية اطوع ولا يتم الفعلية
مجردة عن القولية ولا النبوة بلا اعجاز ولا يحصلان من غير دعوة
الى الخير فاذا لا بد من شارع هو نبي ذو معجزة وهذه قاعدة ثالثة ثم
ان العوام وضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل النافع في
امور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم الى ما يحتاجون
اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع فاذا كان للمطيع والعاصي
ثواب وعقاب اخرويان يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك
المعصية فالشريعة لا تنتظم بدون ذلك انتظامها به فاذن وجب ان
يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند الاله القدير العليم الخبير
بما يبدونه او يخفونه من افكارهم واقوالهم وافعالهم ووجب ان
يكون معرفة المجازي واجبة على الممتثلين للشريعة في الشريعة
والمعرفة العامية قلما تكون يقينية فلا تكون ثابتة فوجب ان يكون
معها سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون بالتكرار والمشتمل
عليهما انما يكون عبادة مذكرة للمعبود مكررة في اوقات متتالية
كالصلوات وما يجري مجراها فاذن يجب ان يكون النبي داعيا
الى التصديق بوجود خالق قادر خبير والى الايمان بشارع مبعوث
من قبله صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد اخرويين والى القيام
بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لقوانين
شرعية يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة

الى

الى العدل المقيم لحياة النوع وهذه قاعدة رابعة ثم ان جميع ذلك
مقدر في العناية الاولى لاحتياج الخلق اليه فهو موجود في جميع الا
وقات والازمنة وهو المطلوب وهو نفع لا يتصور نفع اعم منه وقد
اضيف لممتثلي الشرع الى هذا النفع العظيم الدنياوي الاجر الجزيل
الاخروي حسب ما وعدوه واضيف للعارفين منهم الى النفع العاجل
والاجر الاجل الكمال الحقيقي المذكور فانظر الى الحكمة وهي تبقية النظام
على هذا الوجه ثم الى الرحمة وهو ايفاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم
والى النعمة وهو الابتهاج الحقيقي المضاف اليهما تلحظ جناب مفيض
هذه الخيرات جنابا تبهرك عجائبه اي تغلبك وتدهشك ثم
اقم الشرع واستقم اي في التوجه الى ذلك الجناب المقدس
واعترض الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب في قولكم
لما احتاج الناس الى الشارع وجب وجوده الوجوب الذاتي فهو
محال وان عنيتم به انه وجب على الله تعالى كما يقوله المعتزلة فهو ليس بمذهبكم
وان عنيتم به ان ذلك سبب للنظام الذي هو خير ما وهو
مبدأ لكل خير فاذن وجب وجود ذلك عنه فهو ايضا باطل لان
الاصلح ليس بواجب ان يوجد والا لكان الناس كلهم مجبولين
على الخير فان ذلك اصلح وايضا قولكم المعجزات دالة على كون
النبي من قبل الله عز وجل لا يليق بكم لان سبب المعجزات عندكم امور نفسانية
يحصل للانبياء ولاضدادهم من السحرة كما يجيء في النمط العاشر

وبيان النبي عن ضده بدعوته الى الخير دون الشر والتمييز بين
الخير والشر عقلي فاذن لا دلالة للمعجزات على كون اصحابها انبياء
وايضا القول بان المعجزة دالة على صدق صاحبها مبني على القول با
الفاعل المختار العالم بالجزئيات الزمانية وانتم لا تقولون
به وايضا القول بالعقاب على المعاصي لا يستقيم على اصولكم فان
عقاب العاصي عندكم هو ميل نفسه المشتاقة الى الدنيا مع فواتها
عنها ويلزمكم ان نسيان العاصي لمعصيته يقتضي سقوط
عقابه والجواب على اصولهم اما عن الاول فبان نقول اسناد الا
فعال الطبيعية الى غاياتها الواجبة مع القول بالغاية الالهية
على الوجه المذكور كاف في اثبات انبيائه تلك الافعال ولذلك
نقاد بغاياتها كتعريفه بعض الاسنان مثلا لصلاحية المضغ
التي هي غايتها فلو لا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل
مع التعليل بها واما قوله الاصلح ليس بواجب فنقول عليه الا
صلح بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس الى البعض والا وكذا
معنى الثاني فليس كون الناس مجبولين على الخير من ذلك القبيل
كما مر واما عن الثاني فبان نقول الامور الغريبة التي منها
المعجزات قولية وفعلية كما مر والمعجزات الخاصة بالانبياء
بالفعلية المحضة فاذن اقتران الفعلية بالقولية خاص بهم
وهو دال على صدقهم واما عن الثالث فبان نقول مضافا الى

ما مر من القول في العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات
التي هي آثار لنفوس الانبياء دالة على كمال تلك النفوس وهي
مقتضية لتصديق اقوالهم واما عن الرابع فبان نقول ارتكاب
المعاصي يقتضي وجود ملكة راسخة في النفس هي المقتضية لتعذبها
ونسيان الفعل لا يكون مزيلا لتلك الملكة فلا يكون مقتضيا
لسقوط العقاب ثم اعلم ان جميع ما ذكره الشيخ من امور الشريعة
والنبوة ليست مما لا يمكن ان يعيش الانسان الا بها بما هي امور
يكمل النظام المؤدي الى صلاح حال العموم في المعاش والمعاد الا
بها والانسان يكفيه في ان يعيش نوع من السياسة يحفظ اجتماعهم
الضروري وان كان ذلك النوع منوطا بتغلب وما يجري مجراه والدليل
على ذلك تعيش سكان اطراف العمارة بالسياسات الضرورية

اشارة العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئا
على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق العبادة ولانها نسبة شريفة
اليه لا لرغبة او رهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه
هو الداعي وفيه المطلوب ويكون الحق ليس الغاية بل الواسطة الى شيء
غيره هو الغاية وهو المطلوب دونه اقول لما ذكر غرض العارف
وغير العارف من الزهد والعبادة واثبت مبادي غرض غيره اعني الثواب
والعقاب اشار في هذا الفصل الى غرض العارف فيما يقصده فقال العارف
الكمال الحقيقي حالتان بالقياس الى المبدا احديهما الف بخاصته ومحبته وهي

لذلك الكمال والثانية لنفسه وبدنه جميعا وهي حركة وطلب
القربة اليه والشيخ عبّر عن الاول بالارادة وعن الثاني بالتعبّد
وذكر ان ارادة العارف وتعبّده يتعلّقان بالحق الاول جل ذكره
لذاته ولا يتعلقان بغيره لذات ذلك الغير بل ان تعلقا بغير الحق
تعلقا لاجل الحق ايضا فقوله العارف يريد الحق الاول لا لشيء
غيره بيان لمتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله ولا يؤثر شيئا على عرفانه
اي لا يؤثر شيئا غير الحق على عرفانه فان الحق مؤثر على عرفانه لان
العرفان ليس بمؤثر لذاته عند العارف على ما صرح به فيما يجيء وهو
قوله من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني وكل ما هو مؤثر
وليس بمؤثر لذاته فهو مؤثر لا محالة لغيره فالعرفان مؤثر لغيره وذلك
الغير هو الحق لا غير فاذن الحق مؤثر على العرفان وانما خص العارف
بانه لا يؤثر شيئا غير الحق على العرفان لان غير العارف يؤثر نيل الثواب
والاحتراز عن العقاب على العرفان فانه يريد العرفان لاجلهما اما
العارف فلا يؤثر شيئا عليه الا الحق الذي هو فقط مؤثر لذاته
بالقياس اليه وقوله وتعبده له فقط اشارة الى تعلق عبادة العارف
ايضا بالحق فقط فان قيل هذا يناقض ما ذكره فيما مر وهو ان عبادة
العارف رياضة لقواه ليجرها الى جناب الحق فان جرّ القوى الى جناب
الحق ليس هو الحق ذاته قلنا مراده ليس ان العارف لا يقصد في تعبده
غير الحق مطلقا بل هو ان العارف لا يقصد غير الحق بالذات انما

يقصد الحق بالذات ويقصد ان قصد غيره بالعرض ولاجل الحق
كما مر فهذا الحكم من حيث يلاحظ العارف نفسه بالقياس الى الحق
الاول الذي هو مراده لذاته ثم اذا لوحظ كل واحد من الحق والعبادة
بالقياس الى الاخر وجد استنادا العبادة الى الحق ولجانب الجهتين اما
اعتبار ملاحظة الحق بالقياس الى العبادة فلما ذكره في قوله ولانه مستحق
للعبادة واما باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس الى الحق فلما ذكره
في قوله ولانها نسبة شريفة اليه وقد ذكر الفاضل الشارح في هذا
الموضع ان تعبد العارفين يكون اما لذات الحق او لصفة من صفاته
او لتكميل انفسهم وهي طبقات ثلث مترتبة اشار الشيخ الى الاولى
بقوله وتعبده له فقط والى الثانية بقوله ولانه مستحق للعبادة
والى الثالثة بقوله ولانها نسبة شريفة اقول في هذا التقرير
تجويز ان يكون للعارف معبود بالذات غير الحق وباقي الفصل يدل
على خلافه ثم ان الشيخ اشار الى كون غرض العارف مخالفا لاغراض
غيره بقوله لا لرغبة او رهبة اي لا لرغبة في الثواب او رهبة من العقاب
وبيّن فساد كون ذلك غرضا بالقياس الى العارف بقوله وان كانتا
اي وان كانتا الرغبة او الرهبة المذكورتان غايتين للعبادة فيكون
الثواب المرغوب فيه او العقاب المرهوب عنه هو الداعي الى عبادة
الحق وفيهما المطلوب غاية الحق ويكون الحق غير الغاية بل هو الوا
سطة الى نيل الثواب او الخلاص من العقاب الذي هو الغاية وهو



956

المطلوب فيكون هو المعبود بالذات لا الحق فهذا شرح هذا الفصل
قال الفاضل الشارح من الناس من احال القول بكون الله تعالى مرادا
لذاته وزعم ان الارادة صفة لا تتعلق الا بالممكنات لانها تقتضي
ترجيح احد طرفي المراد على الاخر وذلك لا يعقل الا في الممكنات قال
والشيخ ايضا برهن في اول النمط السادس على ان كل من يريد شيئا فلا بد
وان يكون حصوله للمريد اولى من عدمه ويكون المقصود بالقصد الاول
هو ذلك الحصول وبني عليه ان كل مريد مستكمل فاذن كل من اراد الله
تعالى لم يكن مراده هو الله تعالى بل استكمال ذاته واجاب عنهما بانهما
مصادرتان على المطلوب لانهما مبنيان على ان الارادة لا تتعلق الا
بالممكن ولانها تستكمل به المريد وهو ما ادعاه المعترض ونحن نقول
انها تتعلق بالله لا لشيء غيره وايضا اقول في بيان الارادة المتعلقة
بما يفعله المريد تقتضي امكان المراد واستكمال المريد لا المتعلقة بالله
بل لكونه فعلا او لكونه مستكملا للمريد بارادته وههنا ليس المراد
كذلك فاذن سقط الاعتراضان **اشارة** المتعلق
للحق محروم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة فيستطعمها انما
معارفته مع اللذات المخدجة فهو حنون اليها غافل عما وراءها
وما مثله بالقياس الى العارفين الا مثل الصبيان بالقياس الى
المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون واقتصرت
بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجد اذا

957

ازوروا عنها عائفين لها عاكفين على غيرها كذلك من غض النقص
بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه بما يليه من اللذات
لذات الزور فتركها في دنياه عن كره وما تركها الا ليستأجل اضعافها
وانما يعبد الله ويطيعه ليخوله في الاخرة شبعة منها فيبعث الى مطعم
شهي ومشرب هني ومنكح بهي اذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره في اولاه
واخراه الا الى لذات قبقبه وذبذبه والمستبصر بهداية القدس
في شجون الايثار قد عرف اللذة الحق وولى وجهه سمتها مترحما على
هذا المأخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه بكده مبذولا
له بحسب وعده اقول المخدج الناقص يقال اخدجت الناقة
اذا جاءت بولدها ناقص الخلق والولد مخدج والحنون المشتاق
والحنكة السن والحنكة اي احكمته التجارب فهو محنك ومحنك وازور
عنه اي عدل عنه وعاف الطعام او الشراب اي كرهه فلم يتناوله
وعكف على الشيء اي اقبل عليه مواظبا وخوله الله الشيء اي ملكه
اياه وبعثر عنه اي كشف عنه وطمح بصره الى الشيء اي ارتفع والقبقب
البطن والذبذب الذكر وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبي صلى الله
عليه وآله وسلم من وقي شر لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد وقي
واللقلق اللسان والشجون جمع شجن وهو طريق الوادي والكد
الشدة في العمل وطلب الكسب والغرض من هذا الفصل التنبيه
لمن يجوز ان يجعل الحق واسطة في تحصيل شيء آخر غيره وهو مع

يتخذ في الدنيا ويعبد الحق رغبة في الثواب او رهبة من العقاب
وتوجه العذر بانه تخصيص في ذاته وفي عبارات الشيخ لطائف كثيرة
جيتين للمتأمل فيها منها وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقة
وهو نقصان لا يمكن ان يزول ومنها تشبيه من لم يقف على مطا
لعة البهجة الحقيقية بالاعمى الذي يطلب شيئا فانه يتعلق
بيده بما يليه سواء كان ما تعلق به مطلوبه او لم يكن ومنها
التنبيه على ان زهد غير العارف وتعبده مع كونه في صورة الزهاد
احرص الخلق بالطبع على اللذات الحسية فان التارك لشيء لينال
جل اضعافه اقرب الى الطمع منه الى القناعة ومنها تنبيه همته الى
الدناءة والضعة فان قوله لا مطمح لبصره مشعر بانه ادنى منزلة
من ان يتخطى تلك اللذات الخسيسة ومنها التعبير البالغ في
لذة البطن والفرج بالحلاوة ذكره وقد ذكر في آخر الفصل ان هذا
الموعود انما يرجوه ويطلبه بكثير من اللذات الحسية بحسب ما
وعده الانبياء عليهم السلام وقد اشار الى كيفية ذلك في النمط
الثامن حين ذكر امكان تعلق نفوس البله باجرام هي موضوعات
لتخيلاتهم وعبر عن هذه السعادة بالسعادة التي تليق بهم

اشارة اول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة
وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني او الساكن النفس الى العقد
الايماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس
لينال من روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مريد اعتراه
اي غشيه واعتلاق العروة الوثقى اي الاعتصام بها واعلم ان
الشيخ اراد بعد ذكر مطالب العارفين وغيرهم ان يذكر احوالهم
المترتبة في سلوكهم طريق الحق من بدو حركتهم الى غاياتها التي هي
الوصول اليه تعالى وشرح ما يعرض لهم في منازلهم فذكر في احد عشر فصلا
متوالية اولها هذا الفصل وهو مشتمل على ذكر مبادي حركاتهم فذكر
ان الارادة هي اول درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم وهي المبدأ
القريب من الحركة ومبداها تصور الكمال الذاتي الحاصل بالمبدأ
الاول بل الغايتية اثاره على المستعدين من خلقه بقدر استعداداتهم
والتصديق بوجوده تصديقا جازما مع سكون نفس سواء كان يقينيا
مستفادا من قياس برهاني او كان ايمانيا مستفادا من قبول قول
الائمة الهادين الى الله فان كل واحد منهما اعتقاد يقتضي تحريك
صاحبه في طلب ذلك المعتقد ولما كانت الارادة مترتبة على هذا
التصديق عرفها بانها حالة تعتري بعد الاستبصار او العقد المذكور
ثم صرح بانها رغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا تنفصل
ولا تتغير فهي مبدأ حركة السر الى العالم القدسي وغايتها
نيل روح الاتصال بذلك العالم واعلم ان الشيخ ذكر في النمط
الثالث ان للحركة الارادية اربع مبادي مترتبة الادراك
ثم الشوق المسمى بالشهوة او الغضب ثم العزم المسمى بالارادة

الجاذبة ثم القوى المؤتمرة المنبثة في الأعضاء والحركة المذكورة
همنا ارادية لكنها ليست بحيوانية فلها من المبادي المذكورة
الاولى وهي ما عبر عنه بالاستبصار او العقد المقارن لسكون النفس
والثانية والثالثة وهما ما عبر عنهما بالارادة واما احديهما
همنا لانهما لا يتباينان الا عند اختلاف الدواعي والصوارف
وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون النفس الذي اشترطه همنا
وسقطت الرابعة لان هذه الحركة ليست بجسمانية والفاضل
الشارح اورد في تفصيل هذا الفصل اصناف طلاب الحق و
الرياضات اللائقة بكل صنف وذلك غير مناسب لما فيه

اشارة ثم انه يحتاج الى الرياضة والرياضة متوجهة
الى ثلثة اغراض الاول تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار
والثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لتنجذب
قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدسي منصرفة
عن التوهمات المناسبة للامر السفلي والثالث تلطيف
السر للتنبه والاول يعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين
عليه عدة اشياء العبادة المشفوعة بالفكرة ثم الالحان
المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع
القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل زكي بعبارة
بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد واما الغرض الثالث فيعين عليه

الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي تأمر فيه شمائل المعشوق دون
سلطان الشهوة مستن الايثار طريقته والمشفوعة المقرونة
وكلام رخيم اي رقيق يقال رخم صوته اي لينه والشمائل الاخلاق
جمعه شمال والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج المريد
الى الرياضة وبيان اغراض الرياضة وانا اذكر قبل الخوض في التفسير ماهية
الرياضة فاقول رياضة البهائم منعها عن اقدامها على حركات
لا يرتضيها الرائض واجبارها على ما يرتضيه لتتمرن على طاعته
والقوة الحيوانية التي هي مبدأ الادراكات والافاعيل الحيوانية
في الانسان اذا لم يكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة
بهيمة غير مرتاضة تدعوها شهوتها وغضبها تارة اللذان تثيرهما
المتخيلة والمتوهمة بسبب ما تتذكرانه تارة وبسبب ما يتأدى
اليهما من الحواس الظاهرة تارة الى ما يلائمهما فتتحرك حركات
مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعي وتستخدم القوة العاقلة
في تحصيل مرادها فتكون هي امارة تصدر عنها افعال مختلفة
المبادي والعقلية مؤتمرة عن كره مضطربة اما اذا راضتها القوة
العاقلة بمنعها عن التخيلات والتوهمات والاحساسات والا
فاعيل المثيرة للشهوة والغضب واجبارها على ما يقتضيه العقل
العملي الى ان تصير متمرنة على طاعته في خدمته تأتمر بامرها
وتنتهي بنهيها كانت العقلية مطمئنة لا تصدر عنها افعال مختلفة

المبادي وبين القوى بأسرها موثرة مسالمة لها وبين الحالتين
حالات مختلفة بحسب استيلاء احديهما على الاخرى تتبع الحيوانية
فيها احيانا هواها عاصية للعاقلة ثم تندم فتلوم نفسها فتكون
لوامة وانما سميت هذه القوى بالنفس الامارة واللوامة والمطمئنة
ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات في التنزيل الالهي فاذن ر
النفس الحيوانية عن هواها وامرها بطاعة مولاها ولما كانت الاغراض
العقلية مختلفة كانت الرياضات مختلفة منها الرياضات الخلقية
المذكورة في الحكمة العملية ومنها الرياضات الشرعية المسماة بالعبادات
الشرعية وادق اصنافها رياضات العارفين لانهم يريدون وجه الله
تعالى لا غيره وكل ما سواه شاغل عنه فرياضتهم منع النفس عن الالتفات
الى ما سوى الحق الاول واجبارها على التوجه نحوه ليصير الاقبال عليه
والانقطاع عما دونه ملكة لها وظاهر ان كل رياضة هي داخلة بالحقيقة
في هذه الرياضة وله ينحكي الا انها تختلف باختلاف مراتبهم في
سلوكهم تبتدئ من اجل اصنافها وتنتهي عند ادقها هذا ما اورد
في الرياضة ولنرجع الى المقصود فاقول الغرض الاقصى من الرياضة
شيء واحد وهو نيل الكمال الحقيقي الا ان ذلك موقوف على حصول
امر وجودي هو الاستعداد وحصول ذلك الامر مشروط بزوال
الموانع والموانع اما خارجية واما داخلية فاذن الرياضة بهذا
الاعتبار متوجهة نحو ثلثة اغراض احدها تنحية ما دون الحق عن مستن

الايثار وهو ازالة الموانع الخارجية والثاني تطويع النفس الامارة
للمطمئنة لينجذب التخيل والتوهم عن الجانب السفلي الى الجانب
القدسي وتتبعهما سائر القوى ضرورة وهو ازالة الموانع الداخلية
اعني الدواعي الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف السر للتنبه
وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال فان مناسبة السر مع الحق
لا يمكن الا بتلطيفه ولطف السر عبارة عن تهيؤه لان يتمثل فيه الصور
العقلية بسرعة ولان ينفعل عن الامور الالهية المهيجة للشوق
والوجد بسهولة ثم ان الشيخ لما فرغ عن ذكر اغراض الرياضة ذكر
ما يعين على الوصول الى كل واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد ذكر
ما يعين عليه شيئا واحدا وهو الزهد الحقيقي المنسوب الى العارفين
الذي هو التنزه عما يشغل السر عن الحق كما مر وذلك ظاهر واما الثاني
فقد ذكر ما يعين عليه ثلثة اشياء الاول العبادة المشفوعة بالفكر
يعني المنسوبة الى العارفين وفائدة اقترانها بالفكر ان العبادة عمل
البدن بكليته تابعا للنفس فان كانت النفس مع ذلك متوجهة
الى جناب الحق بالفكر صار الانسان بكليته مقبلا على الحق والا
صارت العبادة سببا للشقاوة كما قال عز وجل فويل للمصلين
الذين هم عن صلاتهم ساهون ووجه اعانة هذه العبادات
على الغرض الباقي هو اعتياد رياضتها الهمم العالية العارف وتقوى
ليجرها بالتعويل عن جناب الغرور الى جناب الحق كما مر والثاني الالحان

وهي معين بالذات ومعا بالعرض ووجه اعانتها بالذات ان النفس لنا
طبقة تقبل عليها لانجذابها بالتأليفات المتفقة والنظم المتسقة
الرائقة فالصوت الذي هو مادة النطق فتدخل من استعمال القوى
الحيوانية في اغراضها الخاصة فتشيعها تلك القوى وحينئذ تكون
الالحان مستخدمة لها ووجه اعانتها بالعرض انها توقع الكلام المقارن
لها موقع القبول من الافهام لاشتمالها على المحاكاة التي تميل النفس
بالطبع اليها فاذا كان ذلك الكلام واعظا باحثا على طلب الكمال
صادرا من النفس متنبهة لما ينبغي ان تفعل تغلبت على القوى [illegible] غلبة
اياها وطوعتها والثالث نفس الكلام الواعظ يعني الكلام المفيد
للتصديق بما ينبغي ان يفعل على وجه الاقناع وسكون النفس فانه يزينه
النفس ويجعلها غالبة على القوى لا سيما اذا اقترنت بامور اربعة
احدها يعود الى القائل وهو كونه زكيا فان ذلك كشهادة تؤكد صدقه
وموعظة من لا يتعظ لا ينجع لان فعله يكذب قوله والثلاثة الباقية
تعود الى القول منها واحد يعود الى اللفظ وهو كونه بعبارة بليغة
اي يكون مستحسنة واضحة الدلالة على كمال ما يقصده القائل من
غير زيادة عليه ولا نقصان منه كانه قالب فرغ فيه المعنى وواحد يعود
الى هيئة اللفظ وهو ان يكون بنغمة رخيمة فان لين الصوت
يعد النفس هيئة تعدها نحو المسامحة في القبول وشدته يعدها
هيئة تعدها نحو الامتناع عن القبول وكذلك للنغمات تأثيرات

مختلفة في النفس يناسب كل صنف منها صنفا من الهيئات النفسانية
والاطباء والخطباء يستعملونها في معالجاتهم الامراض النفسانية وفي
ايقاع الاقناعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات وواحد يعود الى
المعنى وهو ان يكون على سمت يبين اي يكون مؤديا الى تصديق نافع
للمريد في السلوك بسرعة واعلم ان نفس الكلام الواعظ يسمى في صناعة
الخطابة بالعمود والامور المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقناع
بالاستدراجات واما الثالث فقد ذكر مما يعين عليه شيئين الاول الفكر
اللطيف وهو ان يكون معتدلا في الكمية والكيفية وفي اوقات لا يكون
الامور البدنية كالامتلاء والاستفراغ المفرطين وغيرهما شاغلة
للنفس عن الادراك العقلي فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر تفيد
النفس هيئة تعدها لادراك المطالب بسهولة والثاني العشق
العفيف واعلم ان العشق الانساني ينقسم الى حقيقي مر ذكره والى
مجازي والثاني ينقسم الى نفساني والى حيواني والنفساني هو الذي
يكون مبدأه مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق في الجوهر ويكون
اكثر اعجابه بشمائل المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والحيواني
هو الذي يكون مبدأه شهوة حيوانية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر
اعجاب العاشق بصورة المعشوق وخلقته ولونه وتخاطيط اعضائه
لانها امور بدنية والشيخ اشار بالعشق العفيف الى الاول من المجا
زيين لان الثاني مما يقتضيه استيلاء النفس الامارة وهو معين لها

على استخدامها القوة العاقلة فيكون في الاكثر مقارنا للعجز
والحرص عليه والاول بخلاف ذلك وهو يجعل النفس لينة شجية
ذات وجد ورقة منقطعة عن الشواغل الدنياوية معرضة عما
سوى معشوقة جاعلة جميع الهموم هما واحدا ولذلك يكون الا
قبال على المعشوق الحقيقي اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج
الى الاعراض عن اشياء كثيرة والى هذا اشار من قال من عشق وعف
وكتم فمات مات شهيدا **اشارة** ثم انه اذا بلغت به الارادة
والرياضة حدا ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه لذيذة
كانها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهو المسمى عندهم اوقاتا
وكل وقت يكتنفه وجدان وجد اليه ووجد عليه ثم انه لتكثر عليه
هذه الغواشي اذا امعن في الارتياض اقول عن الشيء اعترض
وخلس واختلس استلب وومض البرق وميضا وايماضا لمع لمعا
خفيفا غير معترض في نواحي الغيم والشيخ اشار في هذا الفصل الى
اول درجات الوجدان وهو انما يحصل بعد حصول شيء من الاستعداد
المكتسب بالارادة والرياضة وبين ابتداء نيل الاستعداد وقد حفظ
في تسميته بالوقت قول النبي صلى الله عليه وآله لي مع الله وقت
لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل والوجدان اللذان
يكتنفان الوقت لا يتاتيان لان الاول حزن على استبطاء الوجدان
والاخر تاسف على فواته **اشارة** ثم انه ليتوغل في ذلك حتى

يغشاه في غير الارتياض فكلما لمح شيئا عاج منه الى جناب القدس
يتذكر من امره امرا فغشيه غاش فيكاد يرى الحق في كل شيء اقول
اوغل اي سار سريعا وامعن فيه وتوغل في الارض اي سار فيها
فابعد فيوجد في نسخ الشيخ بالوجهين اعني ليوغل وليتوغل ولمحه اي
ابصره بنظر خفيف وعاج اي رجع وانثنى عنه وعاج بالمكان اقام
به والمعنى ان الاتصال بجناب القدس اذا صار ملكة فهو قد يحصل
في غير حالة الارتياض الذي كان معدا لحصوله من قبل **اشارة**
ولعله الى هذا الحد يستعلي عليه غواشيه ويزول هو عن سكينته
فيتنبه جليسه لاستيفازه عن قراره فاذا طالت عليه الرياضة
لم يستفزه غاشية وهدي للتلبيس فيه اقول علاه واستعلى
بمعنى والسكينة الوقار واستوفز في قعدته اي قعد قعودا منتصبا
غير مطمئن واستفزه الخوف وما يشبهه اي استخفه والتلبيس
كالتدليس وهو كتمان العيب واكثر فيما ذكره الشيخ ان الامر
العظيم اذا فاجأ الانسان بغتة فقد يستفزه لكون النفس
غافلة عن هجومه غير متاهبة له فينبهر عنه دفعة اما اذا
توالى واستمر الف الانسان به فزال عنه الاستفزاز ويكون النفس
قد تاهبت لتلقيه اذ هي متشوقة لعوده والعارف يكون
بعد الاستفزاز المذكور لاشتغاله عن التراءي بالكمال
فلذلك يؤثر كتمان ما يرد عليه ويتعمل التلبيس فيه **اشارة**

ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفا والوميض شهابا بيّنا ويحصل له معارفة مستقرة كأنها صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجته فاذا انقلب عنها انقلب حيران آسفا في بعض النسخ بدل قوله ينقلب له وقته سكينة ينقلب له وفده سكينة يقال وفد فلان على الامير اذا قدم رسولا له فهو وافد والجمع وفد والرواية الاولى اظهر والخطف الاستلاب والشهاب شعلة نار ساطعة وشهابا بيّنا اي لامعا وفي بعض النسخ ثبتا اي ثابتا ويحصل له معارفة مستقرة اي مع الحق الاول وآسفا اي متلهفا والمعنى ظاهر اشارة ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغلغل في هذه المعارفة قلّ ظهوره عليه فكان وهو غائب حاضرا وهو ظاعن مقيما اقول تغلغل الماء في الشجر اي تخللها وظعن اي سار والمعنى انه قبل هذا المقام كان بحيث يظهر عليه آثار الابتهاج عند الاتصال والاسف حالة الانقلاب فصار في هذا المقام بحيث يقل ظهور ذلك عليه فيراه جليسه حالة الاتصال غائبا بالحال حاضرا عنده مقيما معه وهو بالحقيقة غائب عنه ظاعن عن الحضرة

اشارة ولعله الى هذا الحد انما يتيسر له هذه المعارفة احيانا ثم يتدرج الى ان تكون له متى شاء في بعض النسخ انما يتسنى له اي يتفتح له ويتسهل عليه يقال تسناه اي فتحه وسهله

اشارة ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مشيته بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره وان لم يكن ملاحظته للاعتبار فيسنح له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر به ويحتف حوله الغافلون يقال عرج عروجا وعرّج عليه تعريجا اي اقام وعرّج اليه وانعرج اي مال وانعطف فالتعريج هاهنا اما بالمعنى الاول في الارتقاء واما بمعنى الميل والانعطاف وحفّ واحتف حوله اي طاف به واستدار حوله والمعنى ظاهر اشارة فاذا عبر الرياضة الى النيل صار سره مرآة مجلوة محاذيا بها شطر الحق ودرّت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد مترددا اقول درّ اللبن وغيره اي انصب وفاض ومعناه ان العارف اذا تمت رياضته واستغنى عنها لوصوله الى مطلوبه الذي هو اتصاله بالحق دائما صار سره الخالي عما سوى الحق كمرآة مجلوة بالرياضة محاذيا بها شطر الحق بالارادة فتمثل فيها اثر الحق وفاضت عليه اللذات الحقيقية وابتهج بنفسه لما ناله من اثر الحق وكان له نظران نظر الى الحق المبتهج به ونظر الى ذاته المبتهجة بالحق وكان بعد في مقام التردد بين الجانبين اشارة ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وهنالك يحق الوصول اقول هذه آخر درجات

لحق وا

السلوك الى الحق وهي درجة الوصول التام ويليها درجات السلوك
فيه وهي تنتهي عند المحو والفناء في التوحيد على ما سيأتي وفي
هذا المقام يبطل التردد المذكور في الفصل السابق ويتم الغيبة
عن النفس والوصول الى الحق واعلم ان الغيبة عن النفس تنافي
ملاحظتها ولذلك قال وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة
لا من حيث هي بزينتها وبيانه ان اللاحظ من حيث هو لاحظ
اذا لحظ كونه لاحظا فقد لحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة دون
الملاحظة التي كانت قبلها لانه كان هناك لاحظا للنفس من
حيث هي منتقشة بالحق مترتبة بزينة حصلت لها منه
فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وان كان بسبب الحق
اعجاب بالنفس وتوجه الى النفس فانه هو تارة متوجه الى
النفس وتارة متوجه الى الحق ولذلك حكم بالتردد اما ههنا فهو
متوجه بالكلية الى الحق وانما يلحظ النفس من حيث يلحظ
المتوجه اليه الذي لا ينفك عن ملاحظة المتوجه فهي فقط
ملاحظة النفس بالمجاز او بالعرض ولذلك حكم ههنا بالوصول
الحقيقي فهذا شرح ما في الكتاب وبقي علينا ان نذكر الوجه في
عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة فيها فاقول ان كل
حركة فلها مبدأ وتوسط ومنتهى واذا كانت المفارقة من
المبدأ والمرور على الوسط والوصول الى المنتهى لا دفعة كان لكل

واحد منها ايضا ابتداء وتوسط وانتهاء والجميع تسعة فالشيخ اورد
بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات
الثلثة الاولى التي ذكر فيها اول الاتصال المسمى بالوقت وتمكنه
بحيث يحصل له عن حال الانبساط واستقراره بحيث يعد معه الا
ستغراق مشتملة على مراتب بداية السلوك والثلثة التي بعدها
التي ذكر فيها ابتداء الاتصال الذي عبر عنه بصيرورة قرة او
سكينة وتمكن ذلك حتى يلتبس أن الحصول او اللاحصول
واستقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملة على مراتب وسطه
الثلثة الاخيرة التي ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم المشية الكثير
واستقراره مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم ملاحظة النفس
مشتملة على مراتب المنتهى **تنبيه** الالتفات الى ما تنزه
عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز والتبجح بزينة
الذات من حيث هي الذات وان كان بالحق تيه والاقبال با
لكلية على الحق خلاص اقول لما فرغ عن ذكر درجات السلوك
وانتهى الى درجة الوصول اراد ان ينبه على نقصان جميع الدرجات
التي قبل الوصول بالقياس اليه فبدأ بالزهد الذي هو تنزه عما
يشغل عن الحق وذكر انه ايضا شاغل فقال الالتفات الى ما تنزه
عنه يعني ما سوى الحق شغل فانه الزهد موجه الى ما يجتنب
عنه ثم عقب بالعبادة التي هي تطويع النفس الامارة للنفس

المطمئنة لتقوّى المطمئنة على افعالها الخاصة باعانة الا
مّارة اياها على ذلك ثم ذكر انه ايضاً عجز فقال والاعتداد بما هو طوع
من النفس عجز اى اعتداد النفس بما يطيعها عجز اى اعتداد
النفس بما يطيعها عجز فاذن العبادة ايضاً مؤدية الى ما هو عجز
عنه ثم عقّب باخر درجات السلوك المنتهية الى الوصول
فان التنبيه على نقصانها يتضمن التنبيه على نقصان ما
قبلها وذكر ان الابتهاج بما يحصل للذات من حيث هى
لذاته وان كان ذلك الحاصل هو الحق تيه وحيرة فانه
يقتضى تعدداً من جانب الحاجب يقابله فقد ابتعد بذلك
الهداية عن التحير فقال والمبتهج بزينة الذات من حيث هى الذات
وان كان بالحق تيه فاذن الوقوف فى هذه الدرجة من السلوك
ايضاً مؤدّ الى ما تحترز عنه بالسلوك ثم ذكر ان الخلاص من
جميع ذلك بالوصول الذى ذكره فى آخر المراتب فقال والاقبال
بالكلية على الحق خلاص وهناك ظهر ايضاً معنى قولهم والمخلصون
على خطر عظيم **اشارة** العرفان مبتدئ من تفريق و
نفض وترك ورفض ممعن فى جمع هو جمع صفات الحق للذات
المريدة بالصدق منته الى الواحد ثم وقوف اقول قد جمع
الشيخ جميع مقامات العارفين فى هذا الفصل واقول فى تقريره
انه مشهور بين اهل التحقيق ان تكميل الناقصين يكون

بشيئين تخلية وتحلية كما ان مداواة المرضى يكون بشيئين تنقية
وتقوية الاول سلبى والثانى ايجابى وربما يعبر عن التخلية با
لتزكية ولكل واحدة منهما درجات اما درجات التزكية فهى التى
تقدم ذكرها وقد رتبها الشيخ فى هذا الفصل فى اربع مراتب تفريق
ونفض وترك ورفض فالتفريق مبالغة الفرق وهو فصل بين شيئين
لا ترجيح لاحدهما على الآخر منه ومن الشعر والنفض تحريك شيء
لينفصل عنه اشياء مستحقرة بالقياس اليه كالغبار عن الثوب
والترك تخلية والانقطاع عن شيء والرفض ترك مع اهمال وعدم
مبالاة فالعرفان مبتدئ من تفريق بين ذات العارف وبين
جميع ما يشغله عن الحق باطلها ثم نفض لآثار تلك الشواغل كالميل
والالتفات اليها عن ذاته تكميلاً لها بالتجرد عما سوى الحق تعالى ولا
به ثم ترك لتوخى الكمال لاجل ذاته ثم رفض لذاته بالكلية فهذه در
جات التزكية واما التحلية وهى التى سيورد الشيخ ذكر درجاتها
فى الفصل الذى يتلو هذا الفصل فبيان درجاتها بالاجمال ان العارف
اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة فى قدرته
المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقاً فى علمه الذى لا يعزب
عنه شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة فى ارادته التى يمتنع
ان يتأبى عليها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو
صادر عنه فائض من لدنه فصار الحق حينئذ بصره الذى به يبصر وسمعه

الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده
الذي به يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله تعالى
بالحقيقة وهذا معنى قوله العرفان ممعن في جمع صفات
الحق للذات المريدة بالصدق ثم انه بعد ذلك يعاين كون هذه
الصفات وما يجري مجراها متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس
الى مبدئها الواحد فان علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية
وهي بعينها ارادته وكذلك سائرها واذ لا وجود ذاتيا لغيره
فلا صفات مغايرة للذات ولا ذات موضوعة للصفات بل الكل
شيء واحد كما قال عز من قائل انما الله اله واحد فهو هو لا شيء
غيره وهذا معنى قوله منته الى الواحد وهناك لا يبقى واصف
ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف ولا معروف وهو
مقام الوقوف **تنبيه** من آثر العرفان للعرفان فقد قال
بالثاني ومن وجد العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف فقد خاض
لجة الوصول وهناك درجات ليست اقل من درجات ما قبلها
آثرنا فيها الاختصار فانها لا يفهمها الحديث ولا يشرحها العبارة
ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن احب ان يتعرفها فليتدرج
الى ان يصير من اهل المشاهدة ليس المشافهة ومن الواصلين الى
العين دون السامعين للاثر اقول العرفان حالة للعارف بالقياس
الى المعروف فهي لا محالة غير المعروف فمن كان غرضه من العرفان

نفس العرفان فهو ليس من الموحدين لانه يريد مع الحق شيئا غيره
وهذه هي المستنجح بنيته فانه وان كان بالحق اما من عرف الحق وغاب
عن ذاته فهو غائب لا محالة عن العرفان الذي هو حالة لذاته فهو
قد وجد العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف فقط وهو الخائض لجة
الوصول اي معظمه وهنالك درجات هي درجات التحلية بالامور الو
جودية التي هي النعوت الالهية وهي ليست باقل من درجات ما قبلها
اعني درجات التزكية من الامور الخلقية التي تعود الى الاوصاف
العدمية وذلك لان الالهيات محيطة غير متناهية والخلقيات
محاط بها متناهية والى هذا اشار قوله عز وجل قل لو كان البحر
مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي
فالارتقاء في تلك الدرجات سلوك الى الله تعالى وفي هذه سلوك
في الله تعالى ومنتهى السلوك الفناء في التوحيد واعلم ان العبارة
عن هذه الدرجات غير ممكنة لان العبارات موضوعة للمعاني التي
لا يتصورها اهل اللغات ثم يحفظونها ثم يتذكرونها ثم يتفاهمونها
تعليما وتعلما اما التي لا يصل اليها الا غائب عن ذاته فضلا عن قوى
بدنه فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ فضلا عن ان يعبر عنها بعبارة
وكما ان المعقولات لا تدرك بالاوهام والموهومات لا تدرك
بالخيالات والخيالات لا تدرك بالحواس كذلك ما من شانه ان
يعاين بعين اليقين فلا يمكن ان يدرك بعلم اليقين فالواجب على

من يريد ذلك ان يجتهد فى الوصول اليه بالعيان دون ان يطلبه
بالبرهان فهذا بيان ما ذكره الشيخ واستثنى الخيال فى قوله وكرة
منها المقال عن الخيال لما سيبين فى النمط العاشر وهو ان العا
اذا اشتغلت نفسه ثم بمشاهدة العالم القدسى فقدرت اى فخيا
ثم امور يحاكى ما يشاهده فقط محاكاة بعيدة جدا **تنبيه**
العارف هش بش بسام يبجل الصغير من تواضعه مثل ما يبجل الكبير
وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا يهش وهو فرحان
بالحق وبكل شى فانه يرى فيه الحق وكيف لا يستوى والجميع عنده سواسية
اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل اقول لما فرغ من ذكر حالات
العارفين شرع فى بيان اخلاقهم وملكاتهم فقال رجل هش بش
اى طلق الوجه طيب وبسام اى كثير التبسم والنبيه المشهور بالفضل
الخامل وسواسية على وزن ثمانية اى اشباه وهى فريبة الاشتقاق
من لفظ سواء وبعدها فاعلة امعا بينهما وليست على قياس معنى
الفصل ظاهر وهذان الوصفان اعنى الهشاشة العامة والتسوية
الخلق فى النظر اثران لخلق واحد يسمى بالرضا وهو خلق يقتضى لصاحبه
الكراهة على شى ولا خوف من هجوم شى ولا حزن على فوات شى الى
غير ذلك من قائل ورضوان من الله اكبر معنه تبين تاويل قولهم خازن
الجنة ملك اسمه رضوان **تنبيه** العارف له احوال لا يحتمل
فيها الهمس من الحفيف فضلا عن سائر الشواغل الخارجية وفى اوقات

ان غاب بسره الى الحق اذا تاح حجاب من نفسه او من حركة سره
قبل الوصول فاما عند الوصول فاما شغل له بالحق عن كل شى واما
سعة للجانبين لسعة القوة وكذلك عند الانصراف فى لباس الكرامة
فهو اهش خلق الله ببهجته اقول الهمس الصوت الخفى والحفيف
دوى جريه وكذلك حفيف جناح الطير وخلجه جذبه وانتزعه
جذبه ما انتزعه وخلجه ايضا شغله وازعجه فانتزع اطلعه من مكانه
فانقلع وتاح له اى قدر وفى رواية باح اى ظهر تعالى باح بسره اى اظهره
والمعنى ان للعارف احوالا لا يحتمل فيها الاحساس بشاغل يرد عليه
من خارج ولو كان ذلك الشى اضعف ما يحس به فضلا عما فوقه
وتلك الاحوال تكون فى اوقات توجهه بسره الى الحق اذا ظهر فى تلك
الاوقات حجاب قبل الوصول الى الحق اوقبله له حجاب اما من جهة نفسه
كما يرد عليها ما يزيل استعداده للوصول او من جهة حركة سره وكما
يتمائل فى فكره فيعرض له الالتفات الى شى غير الحق وبالجملة يتسبب
بسبب احد المانعين وصوله بالحق بل يبقى منتظرا متحيرا فيغلب عليه
بسبب ذلك السامة من كل وارد غير الحق والملالة عن كل شاغل
عنه فلا يحتمل شيئا مما وصفناه اما عند الوصول والانصراف فلا
يكون كذلك لانه عند الوصول لا يخلو من احد الامرين احدهما
ان يكون القوة بحيث لا يقدر مع الاشتغال بالحق على الالتفات
الى غيره اما لقصورها او لشدة الاشتغال وحينئذ يكون مشغولا بالحق

فقط غافلا عن كل ما يرد عليه فلا يحس بالشواغل الحاجبة والثاني
ان يكون القوة بحيث تفي بالامرين معاً فلا يكون الامور الخارجية
لا لها لا تكون شاغلة اياه عن الحق واما عند الاعراض فلانه يكون
حينئذٍ اهشّ الخلق ببهجة الحق فيلقى ما يرد عليه مع انبساطه بشاشته
تنبيه العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهويه الغضب عند
مشاهدة المنكر كما تعتريه الرحمة فانه مستبصر بسر الله في القدر واذا
امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معيّر واذا جسم المعروف فربما
غار عليه من غير اهله اقول لا يعنيه اى لا يهمه وفي الحديث من طلب
ما لا يعنيه فاته ما يعنيه والتجسس التفحص وتحسست من الشيء اي تخبرت
خبره واستهواه الشيطان وغيره اي استهامه وغيره اي نبه الى العار
وجسم اي عظم وغار الرجل على اهله يغار غيرة ومعناه ان العارف
لا يهتم بتجسس احوال الناس وذلك لكونه مقبلاً على شأنه فارغاً عن
غيره غير متتبع لعورة احد ولا يحتاج لا فاحش او خائف او عائب ولا
يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر بل يعتريه الرحمة وذلك لوقوفه
على سر الله في القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير لما له
كلمة وذلك لشفقته على جميع خلق الله واذا عظم المعروف فربما
يستره غيرةً عليه من غير اهله والفاضل الشارح قال في تفسيره واذا عظم
المعروف لغير اهله فربما اعتراه الغيرة منه لا للحسد وهو غير مطابق
للمتن تنبيه العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت

وجواد وكيف لا وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح و
كيف لا وكيف لا ونفسه اكبر من ان تجرحها زلة بشر ونسّاء
للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق اقول الكرم يكون اما ببذل
نفع لا يجب بذله او بكف ضرر لا يجب كفه والاول يكون اما بالنفس
وهو الشجاعة واما بالمال وما يجري مجراه وهو الجود وهما وجوديان
والثاني يكون اما مع القدرة على الاخذ وهو الصفح والعفو واما لا
مع القدرة وهو نسيان الاحقاد وهما عدميان والعارف موصوف
بالجميع كما ذكره الشيخ وذكر علله تنبيه العارفون قد يختلفون
في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حكم ما يختلف عندهم
من دواعي العبر فربما استوى عند العارف القشف والترف بل ربما
آثر القشف وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر بل ربما
آثر التفل وذلك عند ما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق
وربما صغى الى الزينة واحب من كل جنس عقيلته وكره الخداج والسقط
وذلك عند ما يعتبر عادته من صحبة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد
البهاء في كل شيء لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب الى
ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وقد يختلف هذا في عارفين
بحسب وقتين اقول يقال قشف الرجل اذا لوّحته الشمس او الفقر فتغير
واصابه قشف والمتقشف الذي يتبلغ بالقوت وبالمرقع
والترف التنعم اي اطغته وهو تفل بيّن التفل اي غير متطيب وقاصي

التفل تغير الكهة لعدم استعمال الطيب والعطر

اليه اى مال وعقيلة كل شئ اكرمه وعقيلة البحر درته والجذع ساق النخلة
والتسقط تردى المتاح وانتادا اى طلب مع اختلاف في مجئ وذهاب
والبهاء الحسن والمرتبة الفضيلة وحظيت المراة عند زوجها حظوة
بالضم والكسر اى قربا ومنزلة وعكف عليه اى اقبل عليه مواظبا والمعنى
ظاهر وفي قوله لانه منتحطة من العناية الاولى وارتياد ان
يكون من قبيل ما عكف عليه اشارة الى وجهان من السبب لنيل العارف
الى البهاء احدهما فضل العناية والثانى مناسبة للامر القدسي

تنبيه والعارف ربما ذهل فيما يصار به اليه فغفل عن كل شئ
فهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف
حال ما يعقله ولمن اجترح بخطيئته ان لم يعقل التكليف اجترح
اى كسب والمراد ان العارف ربما ذهل في حال اتصاله بعالم القدس
عن هذا العالم فغفل عن كل ما في هذا العالم وصدر عنه اخلال ما
بتكاليف الشرعية فهو لا يصير بذلك متأثما لانه في حكم من لا يكلف
لان التكليف لا يتعلق الا بمن يعقل التكليف في وقت تعقله
ذلك او بمن يأثم بترك التكليف ان لم يكن يعقل التكليف
كالنائمين والغافلين والصبيان الذين ثم في حكم المكلفين

اشارة جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد او يطلع عليه
الا واحد بعد واحد ولذلك فان ما اشتمل عليه هذا الفن ضحكة
للمغفل عبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لعلها

لا تناسبه وكل ميسر لما خلق له اقول الشريعة مورد الشاربة
واشمأز عنه اى تقبض تقبض المذعور والمراد ذكر قلة عدد الوا
صلين الى الحق والاشارة الى ان سبب انكار الجمهور للفن المذكور
في هذا النمط هو جهلهم بها فان الناس اعداء ما جهلوا والى ان هذا
النوع من الكمال ليس مما يحصل بالاكتساب المحض بل يحتاج
مع ذلك الى جوهر مناسب له بحسب الفطرة

النمط العاشر في اسرار الآيات

اقول يريد ان يبين في هذا النمط الوجه في صدور
الآيات الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير والتمكن من الافعال الشاقة
والاخبار عن الغيب وغير ذلك عن الاولياء بل الوجه في ظهور
الغرايب مطلقا في هذا العالم على سبيل الاجمال

اشارة اذا بلغك ان عارفا امسك عن القوت المرزوء له مدة غير معتادة
فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة
يقال ما رزئت ماله اى ما نقصت وارتزاء الشئ انتقاص منه
المرزئة وانما وصف قوت العارف بكونه منقوصا لارتياضه على
قلة المؤنة ولقلة رغبته في المشتهيات الحسية ولا يحتاج
حق العفو منه فلذلك قال فاسجح ويقال اذا ملكت فاسجح اى
سهل الفاظك وارفق

تنبيه تذكر ان القوى الطبيعية
التى فينا اذا شغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الرديئة
ربما انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل

الموضع من هذا النمط ذكر اسباب الخوارق وهو
اربعة الاول في سبب التمكن من ترك
الغذاء مدة الثاني في سبب التمكن من الافعال
الشاقة الثالث في سبب التمكن من الاخبار عن الغيوب
الرابع في سبب التمكن من التصرف في العناصر
تم ه

الفصل الاول في ان العارف قد يمسك
عن القوت مدة ه

الفصل الثاني في رفع هذا الاستبعاد
بالمثال ه

انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله في غير حالته
بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحياة اقول الامساك
عن القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة اما بدنية كالامراض الحادة
واما نفسانية كالخوف واعتياد ذلك يدل على ان الامساك عن القوت
مع العوارض الغريبة ليس بممتنع بل هو موجود ولذلك نبه الشيخ
على وجوده بسبب هذين العارضين في فصلين ازالة للاستبعاد
اشار الى وجود سببه في الموضع المطلوب في فصل ثالث بعدهما فان قيل
بين الامساك عن القوت الذي يكون بسبب الامراض الحادة وبين غيره
فرق وهو ان القوى الطبيعية هناك واجدة لما تغتذي بها اعني المواد
الردية وفي سائر المواضع غير واجدة لذلك فاذن امكان هذا الا
مساك لا يدل على امكان الامساك في سائر الصور قلنا الغرض من ايراد
هذه الصورة ليس الا بيان انتفاء الحكم بامتناع الامساك عن القوت
مدة طويلة على الاطلاق وهو حاصل والاختلاف في اسباب وجود ذلك الامساك
ليس بقادح فيه **تنبيه** اليس قد بان لك ان الهيئات التي تعرض
الى النفس قد تنحط منها هيئات الى القوى البدنية كما قد تصعد من الهيئات
السابقة الى القوى البدنية هيئات تنال ذات النفس وكيف لا وانت
تعلم ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم
والعجز عن افعال طبيعية كانت مواتية اقول نبه في هذا الفصل
على الامساك عن القوت الكائن عن العوارض النفسانية فاشار

الفصل الثالث في ذكر آيات الا...

اليس قد بان لك الى ما ذكره في النمط الثالث وهو ان كل واحد من
النفس والبدن قد ينفعل عن هيئات تعرض لصاحبه **اشارة**
اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلفها القوى
في مهماتها التي تنزع اليها احتيج اليها او لم يحتج فاذا اشتد الجذب اشتد
الانجذاب فاشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها فوقفت الافعال
الطبيعية المنسوبة الى قوة النفس النباتية فلم يقع من التحلل الا دون
ما يقع في حالة المرض وكيف لا والمرض الحار لا يعرى عن التحلل الحار
وان لم يكن لتحريك الطبيعة ومع ذلك ففي اصناف المرض مضاد
مسقط للقوة لا وجود له في حال الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض
من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة امرين فقدان تحلل
سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة وله معنى ثالث
وهو السكون البدني من حركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف
اولى باعتقاد قوته فليس ما يحكى لك من ذلك بمضاد لمذهب
الطبيعة اقول السبب في كون العرفان مقتضيا للامساك عن
القوت هو توجه النفس بالكلية الى العالم القدسي المستلزم
لتشييع القوى الجسمانية اياها المستلزم لتركها افاعيلها
التي منها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها واعتنى
بين الامساك العرفاني والامساك المرضي ولم يقايس بينه وبين
الامساك الخوفي لان الخوف والعرفان نفسانيان فالاعتراف

الفصل الرابع في سبب النقصه

٩٨٢

يكون احدهما مقتضيا للامساك اعتراف بحين كون الاحوال النفسانية سببا له اما المرض فمخالف لهما للسبب الذى ذكرناه وهو حلول المادة التى تتصرف الغاذية فيها والشيخ بين ان العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض لان المرض فى بعض الصور يختص بامرين يقتضيان الاحتياج الى الغذاء احدهما راجع الى المادة البدنية وهو تحلل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج فان الحاجة الى الغذاء انما يكون بسبب بدل تلك الرطوبات وكلما كان التحلل اكثر كان الحاجة اشد والثانى راجع الى الصورة وهو ضعف القوى البدنية بسبب حلول المرض المضاد لها بالبدن وانما يحتاج الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التى لا توجد الا مع تعادل الاركان وتغذى الحرارة الغريزية بها وكلما كانت القوى افتر كانت الحاجة الى ما يحفظها اشد والعرفان يختص بامر يقتضى ايضا عدم الاحتياج الى الغذاء وهو السكون البدنى الذى يقتضيه ترك القوى البدنية افاعيلها عند مشايعتها للنفس فاذن العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض وقد ظهر عند ذلك جواز اختصاص العارف بالامساك عن الغذاء مدة لا يعيش غيره بغير غذاء تلك المدة

المسئلة الثانية فى سبب التمكن من الافعال الشاقة ه

اشارة اذا بلغك ان عارفا اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة تخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الانكار فقد تجد الى سببه سبيلا فى اعتبارك مذاهب الطبيعة اقول

٩٨٤

هذه خاصية اخرى للعارف وقد ادعى امكانها فى هذا الفصل واحتج بيانها فى فصل بعده **تنبيه** قد يكون للانسان وهو على اعتدال من احواله حد من المنة محصور المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه ثم يعرض لنفسه هيئة ما فتنحط قوتها عن ذلك المنتهى حتى يعجز عن عشر ما كان مسترسلا فيه كما يعرض له عند خوف او حزن او يعرض لنفسه هيئة ما فتتضاعف منتهى منته حتى تستقل له بكنه قوته كما يعرض له فى الغضب او المنافسة وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب فلا عجب لو عنت للعارف هزة كما يعن عند الفرح فاولت القوة التى له سلاطة او غشيته عزة كما يغشى عند المنافسة فاشتعلت قواه حمية وكان ذلك اعظم واجسم مما يكون عند طرب او غضب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبداء القوى واصل الرحمة اقول المنة القوة والاسترسال الانبعاث والانتشاء السكر وعن اعترض والهزة النشاط والارتياح واولت له اى اعطت يقال اوليته معروفا والسلاطة القهر واعلم ان مبداء القوة البدنية هو الروح الحيوانى فالعوارض المقتضية لانقباض الروح مع حركته الى الداخل كالخوف والحزن يقتضى انحطاط القوة والمقتضية لحركته الى الخارج كالغضب والمنافسة او لانبساطه انبساطا غير مفرط كالفرح المطرب والانتشاء المعتدل يقتضى

المسئلة الثالثة فى التمكن من الاخبار عن الغيوب سبعة عشر فصلا الفصل الاول فى منع الانكار دفعه ه

الانتشاء السكر المعتدل اذا المفرط يكثر حرارته الروح ويضرها بالابواع الدماغية فلذلك يبرد ويزيل العقل ه

اذ نبا دها وأيّما قيّد الانتشاء بالاعتدال لان الشكل المفرط
يوهن القوة لاضراره بالدماغ والارواح الدماغية ثم لما كان
فرح العارف ببهجة الحق اعظم من فرح غيره بغيرها وكانت التي تعرض
له وتحركه اعتزازاً بالحق أو حميّة الهية اشد مما يكون لغيره كان اقتداره على
حركة لا يقدر غيره عليها امراً ممكناً ومن ذلك يتبين معنى الكلام
المنسوب الى علي عليه السلام ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولكن قلعتها
بقوة ربانية **إشارة** اذا بلغك ان عارفاً حدّث عن غيب فاصاب
متقدماً ببشرى او نذير فصدّق ولا تتعسّرن عليك الايمان به فان
لذلك في مذاهب الطبيعة اسباباً معلومة اقول هذه خاصية
اخرى اشرف من المذكورتين اعادها في هذا الفصل وبيّنها في بضعة
عشر فصلاً بعده **إشارة** التجربة والقياس متطابقان على
ان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلاً ما في حالة المنام فلا
مانع عن ان يقع مثل ذلك النيل في حالة اليقظة الا ما كان الى زواله
سبيل ولارتفاعه امكان اما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان
به وليس احد من الناس الا وقد جرّب ذلك في نفسه تجارب الهمته
التصديق اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل
والتذكر واما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات اقول
يريد بيان المطلوب على وجه مقنع فذكر ان الانسان قد يطلع على
الغيب حالة النوم فاطلاعه عليه في غير تلك الحالة ايضا ليس ببعيد

المسئلة الثالثة في سبب التمكن من الاخبار عن الغيوب وهو عشر فصلا الاول في منع الاستكثار ودفعه ٥

ولا منه مانع الا ما يخصّه يمكن ان يزول كالاشتغال بالمحسوسات
اما اطلاعه على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس والتجربة تثبت
بأمرين احدهما باعتبار حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع
والثاني باعتبار حصوله للناظر نفسه وهو التعارف واما جعل المانع عن
الاطلاع النومي فساد المزاج وعصيان التخيل والتذكر لتعلق ما يراه
النائم في نفسه بالمتخيلة في حفظه وذكره بالمتذكرة وفي كونه مطابقاً
للصورة المتمثلة في المبادي المفارقة الى زوال الموانع المزاجية واما
القياس فعلى ما يجيء بيانه **تنبيه** قد علمت فيما سلف ان الجزئيات
منقوشة في العالم العقلي نقشاً على وجه كلي ثم قد نبّهت لان
الاجرام السماوية لها نفوس ذوات ادراكات جزئية وارادات جزئية
تصدر عن رأي جزئي ولا مانع لها من تصور اللوازم الجزئية لحركاتها
الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري ثم ان كان ما يلوح
ضرب من النظر مستوراً الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها
بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادي نفوساً ناطقة غير منطبعة
في موادها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا ولها نيل
بتلك العلاقة كمال ما صار للاجسام السماوية زيادة معنى
في ذلك لتظاهر رأي جزئي وآخر كلي فيجتمع لك مما نبهنا عليه ان
للجزئيات في العالم العقلي نقشاً على هيئة كلية وفي العالم النفساني
نقشاً على هيئة جزئية شاعرة بالوقت وان النقشين معاً اول

هذا الفصل في ان الجزئيات منقوشة في العالم العلوي ٥

القياس الدال على امكان اطلاع الانسان على الغيب حالتي نومه ويقظته
مبني على مقدمتين احديهما ان صور الجزئيات الكائنة مرتسمة
في المبادي العالية قبل كونها والثانية ان للنفس الانسانية ان ترتسم
بما هو مرتسم فيها فالمقدمة الاولى قد تبينت فيما مر
الشيخ اعادها في هذا الفصل بقوله وقد علمت فيما سلف ان الجزئيات
منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي اشارة الى ان تسلم الجزئيات
ثابت على الوجه الكلي في العقول فقوله ثم قد تنبهت لان الاجرام
السماوية الى قوله في العالم العنصري اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس
سماوية منطبعة في موادها من كونها فواعل لادراكات جزئية هي مبادي
وتحريكاتها والى ما تقرر من كون العلم بالعلة والملزوم عين مستلزم
من العلم بالمعلول واللازم فان جميع ذلك يدل على ارتسام
الكائنات الجزئية باسرها التي هي معلولات الحركات الفلكية ولوازمها
في النفوس الفلكية الا ان ذلك يقتضي كون الكليات العلية
العقلية مرتسمة في شيء والجزئيات الحسية مرتسمة في شيء آخر
وذلك لا يقتضيه راي المشائين ثم انه بقوله ثم ان كان ما يلوحه من ضرب
من النظر الى قوله لتظاهر راي جزئي ولا كلي الى الراي الخاص به
المخالف لراي المشائين وهو اثبات نفوس ناطقة مدركة للكليات
والجزئيات معا للافلاك فانه قد يكون ارتسامهما معا في شيء واحد
وهذا الكلام قضية شرطية ولفظة كان في قوله ثم ان كان ناقصة

ومما يلوحه اسمها وسائر ما بعده الى قوله كما لا متعلق به حقا
خبرها وقوله صار للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك تالي
القضية ومعناه ان ارتسام الجزئيات في المبادي على تقدير كون
الافلاك ذوات نفوس ناطقة يكون اتم وذلك الظاهر بين
عندها احدهما كلي والاخر جزئي فانهما يستلزمان النتيجة كما
الذهن الانساني ولفظة مستقر يقرا في بعض النسخ بالرفع على
انه صفة لضرب من النظر وقد ورد في بعضها بالنصب على انه حال
من الهاء التي هي ضمير المفعول في قوله ما يلوحه وهو الصحيح
الموصوف بالاسترشاد هو الحكم بوجود تلك النفوس التي ذكرها الشيخ
في مواضع انه يسترسل بالنظر الموصل الى ذلك الحكم وقوله ان لها بعد العقول
المفارقة نفوسا ناطقة بدل من قوله ما يلوحه وانما جعل هذه
المسئلة من الحكمة المتعالية لان حكمة المشائين حكمة بحثية
صرفة وهذه وامثالها انما يتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق
فالحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس الى الاولى ثم ان الشيخ
لما فرغ عن تذكار ما مر اشار الى ما اجتمع من ذلك بقوله فيجتمع
لك مما نبهنا عليه الى قوله شاعرة بالوقت الى الحاصل من راي المشائين
وبقوله والنقشان معا الى ما اقتضاه رايه وفي بعض النسخ
او النقشان معا وهو اظهر اي وفي العالم النفساني اما نقشا
واحدا على هيئة جزئية بحسب الراي الاول او النقشان معا بحسب

الفصل الرابع فى امكان انتقاش كل العلوم بجملتها فى نفوسنا الناطقة قال الامام المراد من هذا الفصل ان نفوسنا الناطقة يمكنها من الاتصال بتلك المبادى تستفيد العلوم منها واذا كان الاتصال بها ممكنا واستفادة العلوم عنه ولكن الاتصال حاصل كان الاستفادة ممكنة وكان الاطلاع على الغيب ممكنا ٥

الرأى الثاقب **اشارة** ولقبك ان تنتقش بنقش هذا العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل قد علمت ذلك فلا تستنكرن ان يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه وكذا زيد تمكن استبصارا اقول هذا الفصل مشتمل على تقرير المقدمة الثانية التى شرعنا البيان فى الفصل السابق وقد جعل ارتسام الغيب فى النفس الانسانى مشروطا بشرطين وجودى وهو حصول الاستعداد وعدمى وهو زوال الحائل لان قابلية النفس انما تتم بهذين الشرطين والفعل الصادر عن الفاعل التام انما يجب عند وجود قابل قد تمت قابليته فاذن ارتسام الغيب فى النفس الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين لكن البحث عن هذين الشرطين يستدعى تفصيله فالشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالى فى عدة فصول **تنبيه** القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الحس الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر فيكاد لا يرى ولا يسمع واذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر اختل العقل الته فانبت عن الحركة الفكرية التى يفتقر فيها كثيرا الى الة وعرض شى آخر وهو ان النفس ايضا تنجذب الى جهة الحركة القوية فتخلى عن افعالها التى لها بالة وذا استمكنت النفس فى ضبط الحس الباطن تحت تصريفها خار الحواس الظاهرة ايضا ولم يتادى منها الى النفس ما يعتد به اقول الموعود فى الفصل السابق مبنى على مقدمات منها ما ذكره فى هذا الفصل

الفصل الخامس فى بيان مقدمة من مقدمات ذلك تفصيلا ٥

وهو ان اشتغال النفس ببعض افاعيلها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الافاعيل وهو المراد من قوله القوى النفسانية متجاذبة متنازعة وتمثل بالغضب والشهوة ثم بالحس الباطن والظاهر ولما كان تعلق المطلوب بالمثال الاخير اكثر اعاده ليذكر احكامه وبداء باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الباطن بقوله فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر اما لا العقل الته اى جعل الانجذاب الفكر الذى هو الة العقل فى حركته العقلية مميلا للعقل عن الظاهر منقطعا دون تلك الحركة الى الاخرة وفى بعض النسخ اما لا العقل الته اى امال ذلك الانجذاب العقل اليه وفى بعض النسخ اختل العقل الته اى اختلت فى سلوكه سبيله بحركته تلك ثم قال وعرض شى آخر وهو مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فيما هو بصدده شى آخر وهو تخليتهما عن افعالها الخاصة يعنى التعقل ثم ذكر احكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال فاذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصريفها خارت الحواس الظاهرة اى ضعفت يقال خار الحر والرجل اى ضعفا وفى بعض النسخ حارت اى تحيرت فى امرها فما بالاك وظاهر **تنبيه** الحس المشترك هو لوح النقش الذى اذا تمكن منه صار النقش فى حكم المشاهد وربما زال الناقش الحسى عن الحس وبقيت صورته وهيئته فى الحس المشترك فبقى فى حكم المشاهد دون المتوهم وليحضر ذكرك ما قيل

ان المطلوب اسباب ادراك الشى تبدل وقد عرفت سابقا ان يحصل عند الاتصال العالم بحيث من الشيخ حتى العقل ٥ الدنيا ٥

الا بثبات الانقطاع ٥

المسئلة الى مرتبة فى باب المشاهدة ٥

٩١٩

٩٩٠

فی امر القطر النازل خطا مستقیما والنقطة الجوالة المحیطة
فاذا تمثلت الصورة فی لوح الحس المشترک صارت مشاهدة سواء کان
فی ابتداء حال ارتسامها فیه من المحسوس الخارج او بقیها مع بقاء المحسوس
او ثباتها مع زوال المحسوس او وقوعها فیه من قبل المحسوس ان امکن
هذه مقدمة اخری وهی تذکیر ما تقرر فیما مر من فعل الحس المشترک وهو ان
المرتسم فیه یکون مشاهدا ما دام مرتسما فیه وذلک لان ارتسام سببه لا محالة
اما من خارج واما من داخل والذی من خارج یحدث مع حدوث السبب
کحصول القطر النازل من الجبال عند مشاهدته فی مکانه الاول
ویبقی تارة مع بقاء السبب ببقاء صورته المنتقلة الی مکانه الثانی
عند مشاهدته فی مکانه الثانی وتارة مع زوال السبب کبقاء صورته
الکائنة فی مکانه الاول عند مشاهدته فی مکانه الثانی وهذه الاقسام
الثلثة ظاهرة الوجود فان مشاهدة القطر النازل خطا لا یتم الا
بها واما الارتسام الذی یکون من سبب داخل فیحتاج الی ما یدل
علی وجوده کما سیاتی ولذلک لم یجزم الشیخ فی هذا الفصل بوجوده

اشارة قد یشاهد قوم من المرضی والممرورین صورا محسوسة
ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الی محسوس خارج فیکون انتقاشها
اذن من سبب باطن او سبب مؤثر فی سبب باطن فالحس المشترک
قد ینتقش ایضا من الصور الجائلة فی معدن التخیل والتوهم کما کانت هی
تنتقش فی معدن التخیل والتوهم من لوح الحس المشترک وقریبا مما

المسئلة الثالثة فی ان المشاهدة قد یکون من سبب داخل ه

یجری بین المرایا المتقابلة ه یرید اقامة الدلالة علی وجود الا
رتسام الخیالی من السبب الداخلی وتقریره ان الصور التی یشاهدها
المبرسمون من المرضی والذین غلبت علیهم المرة السوداء علی مزاجهم
الاصلی متی تعد فلا محالة لیست بمعدومة لان المعدوم لا یشاهد
ولا بموجودة فی الخارج والا لشاهدها غیرهم فهی مرتسمة فی قوة
باطنة من شانها ان ترتسم الصور المحسوسة فیها وهی المسماة بالحس
المشترک وارتسامها فیه لیس بسبب تادیة الحواس الظاهرة فهو اذن
اما من سبب باطن یعنی القوة المتخیلة المتصرفة فی خزانة الخیال
او من سبب مؤثر فی سبب باطن یعنی النفس التی تتادی الصور منها
بواسطة المتخیلة القابلة لتاثیرها الی الحس المشترک علی ما یاتی
واذا ثبت هذا ثبت ان الحس المشترک ینتقش من الصور الجائلة
فی معدن التخیل والتوهم ای الصور التی تتعلق بها افعال هاتین
القوتین فان المتخیلة اذا احدثت فی التصرف فیهما ارتسم ما
یتعلق بتصرفها ذلک الی من الصور فی الحس المشترک کما کانت
هی ایضا تنتقش فی معدن التخیل والتوهم من لوح الحس المشترک ای
ینتقش ما یتعلق بالخیال والوهم من تلک الصور او لواحقها
فیهما عند حصول تلک الصور فی الحس المشترک من الخارج وهذا
شبیه تعاکس الصور فی المرایا المتقابلة فهذا ما فی الکتاب وقد کان
الفاضل الشارح یجوز مشاهدة ما لا یکون موجودا فی الخارج



معارض بمثله فان الكائن مشاهدة المرضى لتلك الصور ايضا
والقوانين العقلية كافية في الفرق بين الصنفين **تنبيه**
ثم ان الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان حسي خارج يشغل
الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كانه يبتزه ويغصبه عنه
وعقلي باطن او وهمي باطن يضبط التخيل عن الاعتمال مستعملا
فيه بعينه فيشتغل بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا
يتمكن من النقش فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة متبوعة
واذا سكن احد الشاغلين بقي شاغل واحد فربما عجز عن الضبط
التخيل على الحس المشترك فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة
ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب الباطني يجب ان يدوم
الراسم والمرتسم موجودين لولا مانع يمنعهما عن ذلك ولما لم يكن
ذلك دائما علم ان هناك ما يعاند الشيخ هذا الفصل على المانع
وذكر انه ينقسم الى ما يمنع القابل عن القبول وهو المانع الحسي
يشغل الحس المشترك بما يورد عليه من الصور الخارجية عن قبول
من السبب الباطني كانه يبتزه عن المتخيلة ويغصبه
غصبا والى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل في الانسان
وسائر الحيوانات فانهما اذا اخذا في النظر في غير الصور المحسوسة
اجبرا التفكر او التخيل على الحركة فيما يطلبانه وشغلاه عن التصرف
في الحس المشترك فهما يضبطان التفكر او التخيل عن الاعمال ولا

993

وهو العقل مع اضطراب متصرفين فيه بما يعينهما من الامور المعقولة
او الموهومة اما اذا سكن احد الشاغلين على ما ياتي فربما عجز الشاغل
الاخر عن الضبط فرجع التخيل الى فعله ولوح الصور في الحس المشترك
مشاهدة واعترض الفاضل الشارح بان الصغير ان امكن ان يقبل
الصور الكثيرة من غير تشويش امكن ان يقبل الحس المشترك الصنفين
من الصور وان لم يمكن استحال ان يكون الجزء الصغير من الدماغ
محلا للاشباح العظيمة ويدفع بعد ما مر بما ذكره في فصل مفرد هو ان
التفات النفس الى احد الجانبين يمنعها عن الالتفات الى الجانب
الاخر **اشارة** النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد
يشغل ذات النفس ايضا بما تنجذب معه الى جانب الطبيعة المستهضمة
للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخر
انجذابا قد دللت عليه فانها ان استبدت باعمال نفسها شغلت
الطبيعة عن اعمالها شغلا ما على ما بحثت عليه فيكون من الصواب
الطبيعي ان يكون للنفس انجذاب ما الى مظاهرة الطبيعة شاغل
على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة واذا كان كذلك كانت
القوى المتخيلة الباطنة قوية السلطان ووجدت الحس المشترك
معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فيرى في المنام
احوالا في حكم المشاهدة اقول يريد ان يذكر الاحوال التي يسكن
فيها احد الشاغلين المذكورين او كلاهما وبدأ بالنوم فان سكون

994

الحس الظاهر الذي هو احد الشاغلين فيه ظاهر غني عن الاستد
لال وسكون الشاغل الثاني ايضا يكون اكثريا وذلك لان الطبيعة
في حال النوم مشتغلة في اكثر الاحوال بالتصرف في الغذاء وهضمه
وتطلب الاستراحة عن سائر الحركات العصبية للاعياء فتجذب
النفس اليها لسببين احدهما ان النفس لو لم تنجذب اليها بل تجد
في شانها لشايعتها الطبيعة على ما مر فاشتغلت عن تدبير الغذاء
فاختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن فهي تنجذب بالطبع
نحوها لا محالة والثاني ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لانه
حال تعرض للحيوان بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد الغذاء
واصلاح امور الاعضاء والنفس في المرض تكون مشتغلة بمعاونة
الطبيعة في تدبير البدن ولا تفرغ بفعلها الخاص الا بعد عود الصحة
فاذن الشاغلان في النوم يسكنان وتبقى المتخيلة قوية السلطان
والحس المشترك غير ممنوع عن القبول فلوحت الصور مشاهدة
ولهذا قلما تخلو النوم عن رؤيا **اشارة** واذا استولى
على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كل الانجذاب الى
جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها فضعف احد
الضابطين فلم يستنكر ان يلوح الصور المتخيلة في لوح الحس
المشترك لفتور احد الضابطين ش معناه ظاهر وهذه الحالة اقل
وجودا لان المرض الذي يكون بهذه الصفة يكون اقل الوجود

ومع ذلك لا يكون احد الشاغلين ساكنا **تنبيه** كلما
كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاذيات اقل
وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك
بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل
اقل وكان تفضل منها للجانب الاخر فضلة اكثر فاذا كانت
شديدة القوة كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت مرتاضة
كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها
اقوى ش اقول لما فرغ عن اثبات الصورة في الحس المشترك من الجانب
الباطني وبيان كيفية ارتسامها في حالتي النوم واليقظة اراد
ان ينتقل الى بيان كيفية ارتسامها من الجانب المؤثر في الجانب الباطني
فقدم لذلك مقدمة مشتملة على ذكر خاصية النفس وهي انها
كلما كانت قوية لم يمنعها اشتغالها بافعال بعض قواها كالشهوة
عن افعال قوى تقابلها كالغضب ولا اشتغالها بافعال بعض
قواها عن افعالها الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة كان الامر بالعكس
ولما كانت القوة والضعف من الامور القابلة للشدة والضعف
كانت مراتب القوى بحسبهما غير متناهية قوله انه كلما كانت
النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاكيات اقل وفي بعض
النسخ كان انفعالها عن الجاذبات اقل وهذه النسخة اقرب الى
الصواب وكان الاولى تضعيفها اما على الرواية الاولى فلانها



ان المتخيلة انما تنتقل عن الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط
والى ما لا يناسبها بتوسط ما يناسبها بالمحاكات لا غير وانفعال
النفس عن محاكيات المتخيلة يشغلها عن افعالها الخاصة بها
فذكر الشيخ ان النفس كلما كانت قوية في جوهرها كان انفعالها
من المحاكاة قليلا بحيث لا يعارضها المتخيلة في افعالها الخاصة
بها وكان ضبطها لكلي الفعلين اشد واما على الرواية الثانية
فمعناه ان النفس كلما كانت اقوى كان انفعالها عن الجاذبات
المختلفة المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة
والباطنة اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت اضعف
كان بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى كان اشتغالها بما يشغلها
من فعل آخر اقل وكان يفضل منها لذلك الفعل فضلة اكثر
اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة
عما يبعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة واقبالها على ما يقربها
اقوى **تنبيه** اذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل
لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جانب
القدس فانتقش فيها نقش من الغيب فساح الى عالم التخيل وانتقش
في الحس المشترك وهذا في حال النوم او في حال مرض ما يشغل الحس
ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة
الحركة لتحلل الروح الذي هو آلته فيرجع الى سكون ما وفراغ

فتنجذب

النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرأ على النفس نقش ارتفع
التخيل اليه وتلقاه ايضا وذلك اما لمنبه من هذا الطارئ محرك
التخيل بعد استراحة او وهنه فانه سريع الى مثل هذا التنبه واما
لاستخدام النفس النطقية له طبعا فانه معاون للنفس عند امثال
هذه السوانح فاذا قبله التخيل حالة تخرج الشواغل عنه انتقش
في لوح الحس المشترك اقول يكون للنفس فلتات اي فرص تجدها
النفس فجاءة وساح اي جرى والتخريج التباعد والمعنى ان الشواغل
الحسية اذا قلت امكن ان يجد النفس فرصة اتصال بالعالم القدسي
بغتة تخلص فيها عن استعمال التخيل فيرتسم فيها شيء من الغيب
على وجه كلي ويتادى اثره الى التخيل فيصور المتخيل في الحس المشترك
صورا جزئية مناسبة لذلك المرتسم العقلي وهذا انما يكون في
احدى حالتين احديهما النوم الشاغل للحس الظاهر والثانية
المرض الموهن للتخيل فان التخيل يوهنه اما المرض واما تحلل
آلته اعني الروح المنصب في وسط الدماغ بسبب كثرة الحركة الفكرية
واذا وهن التخيل سكن فيفرغ النفس عنه وتتصل بعالم القدس
بسهولة فاذا ورد على النفس سانح غيبي تحرك التخيل اليه
لاحد امرين احدهما يعود الى التخيل وهو انه اذا استراح قليلا كان له
وكان الوارد امرا غريبا منبها تنبه له لكونه بالطبع سريع التنبه
للامور الغريبة وثانيهما يعود الى النفس وهو ان النفس تستعمل التخيل

قال الشيخ الفاضل في التعليقات النفس إذا طالعت شيئاً من الملكوت فربما لا مثاله يكون مجرداً ثم يستعمله لغيره في خيالية أو وهمية أو غيرهما ويفيض عليها العقل الفعال وذلك المعنى كلياً غير مفصل ولا منتظم بل دفعة واحدة ثم يفيض عن النفس إلى القوة الخيالية فيتخيله مفصلاً منتظماً بعبارات مسموعة منظومة ويشبه أن يكون الوحي على هذا الوجه ٥

المسئلة الثامنة عشر في سبب وقوع ذلك في اليقظة ٥

٩٩٩

بالطبع في جميع حركاته وأفعاله فإذا اشتد التخيل وكانت الحواس غير
متباعدة بسبب النوم أو المرض انتقش منه في لوح الحس المشترك ٥

إشارة وإذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم
يبعد أن يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة فربما نزل
الأثر على الذكر فوقف هناك وربما استولى الأثر فأشرق في الخيال
إشراقاً واضحاً واغتصب الخيال لوح الحس المشترك إلى جهته فرسم ما انتقش
فيه منه لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صادفة بفعله مثل ما قد
يتوهم في المرضى والممرورين وهذا أولى وإذا فعل هذا صار الأثر مشاهداً
منظوراً أو هتافاً أو غير ذلك وربما تمكن مثالاً موقر الهيئة أو كلاماً
محصّل النظم وربما كان في أجل أحوال الزينة ٥ مثال الأثر النازل إلى الذكر
الواقف هناك قول النبي صلى الله عليه وآله إن روح القدس نفث في
روعي كذا وكذا ومثال استيلاء الأثر والإشراق في الخيال والارتسام
الواضح في الحس المشترك ما يحكى عن الأنبياء عليهم السلام من مشاهدة
صور الملائكة واستماع كلامهم وإنما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى
والممرورين توهمهم الفاسد وتخيلهم المنحرف الضعيف وإنما يفعله
في الأولياء والأخيار نفوسهم القدسية الشريفة القوية فهذا
أولى وأحق بالوجود من ذلك وهذا الارتسام يكون مختلفاً في القوة
والشدة فمنه ما يكون بمشاهدة وجه أو حجاب فقط ومنه ما يكون
باستماع صوت هاتف فقط يقال هتف به أي صاح ومنه ما يكون

المسئلة التاسعة عشر في مقدمة ينتفع بها في أحوال هذه المشاهدة ٥

١٠٠١

بمشاهدة مثال موقر الهيئة واستماع كلام محصّل النظم ومنه ما يكون
في أجل أحوال الزينة وفي بعض النسخ في أجل أحوال الزينة ومنها ما يعبر عنه بمشاهدة
وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة **تنبيه** إن القوة
المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة إدراكية أو هيئة مزاجية
سريعة التنقل من شيء إلى شبهه أو إلى ضده وبالجملة إلى ما هو منه بسبب
وللتخصيص أسباب جزئية لا محالة وإن لم نحصّلها نحن بأعيانها
ولو لم تكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما نستعين به في
انتقالات الفكر مستنتجاً للحدود الوسطى وما يجري مجراها بوجه
وفي تذكر أمور منسية وفي مصالح أخرى فهذه القوة يزعجها كل
سانح إلى هذا الانتقال أو تضبط وهذا الضبط إما لقوة من معارضة
النفس أو لشدة جلاء الصورة المنتقشة فيها حتى يكون
قبولها شديد الوضوح متمكن التمثل وذلك صائن عن التلدد
والتردد وضابط للخيال في موقف ما يلوح فيه بقوة وكما يفعل الحس
أيضاً ذلك أقول محاكاة المتخيلة للهيئة الإدراكية
كمحاكاتها الخيرات والفضائل بصور جميلة ومحاكاتها الشرور
والرذائل بأضدادها ومحاكاتها للهيئة المزاجية كمحاكاتها
غلبة الصفراء بالألوان الصفر وغلبة السوداء بالألوان السود
وقوله ما نستعين به في انتقالات الفكر مستنتجاً للحدود الوسطى
أو مستليحاً للحدود الوسطى نحتاج أن نظهرهما الاجتهاد لان



١٠٠٢

الحد الاوسط لا يسمى استنتاجا انما الاستنتاج هو طلب النتيجة
منه وما يجري مجرى الحد الاوسط هو الجزء المستثنى في القياسات
الاستثنائية او ما يشبه الاوسط في الاستقراءات او التمثيلات والمصالح
الاخرى التي ذكرها هي ما يقتضيه التعقل والفكر من الامور الجزئية
التي ينبغي ان لا تفعل هذه القوة يعني المتخيلة نوعها الى فعلها
وتحركها بشدة كل سانح من خارج او باطن الى هذا الانتقال او
الى ان يضبط وللضبط سببان احدهما قوة النفس المعارضة
لذلك السانح فانها اذا اشتدت وقفت التخيل على ما تريده ومنعه
عن ان يتجاوز الى غيره كما يكون لاصحاب الرأي حال تفكرهم في امور
همتهم وثانيهما شدة ارتسام الصورة في الخيال فانه مانع للتخيل
عن الحد الذي اي الالتفات يمينا وشمالا وعن التردد اي الذهاب
قداما ووراء كما يعرض الحواس عند مشاهدة حالة غريبة يبقى
اثرها في الذهن مدة والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية اذا
اشتدت اذا كانها تنصرف عن الادراكات الضعيفة كما مر
والغرض من ايراد هذا الفصل تمهيد مقدمة لبيان العلة في
احتياج بعض ما يرتسم في الخيال من الامور القدسية حالتي النوم
واليقظة الى تعبير وتاويل كما سيأتي **اشارة** [illegible]
السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك
الخيال والذكر ولا يبقى له اثر فيهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك

١٠٠٣

الخيال الى ان الخيال معين في الانتقال ويخلى عن الصريح فلا ينضبط
الذكر وانما ينضبط انتقالات التخيل ومحاكياته وقد يكون قويا
جدا ويكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش فترتسم الصورة في
الخيال ارتساما تاما وقد تكون النفس لها معينة فترتسم في الذكر ارتساما
قويا ولا تشوش بالانتقالات وليس انما يعرض لك ذلك
في هذه الاثار فقط بل وفيما تباشره من افكارك يقظان فربما
انضبط فكرك في ذكرك وربما انتقلت عنه الى اشياء متخيلة
تنسيك مهمك فتحتاج الى ان تحلل بالعكس وتصير عن السانح
المضبوط الى السانح الذي يليه منتقلا عنه اليه وكذلك الى آخر
وربما اقتنص ما اضله عن مهمه الاول وربما انقطع عنه اي عما
اقتنصه بضرب من التحليل والتاويل اقول للآثار الروحانية
السانحة للنفس في النوم واليقظة مراتب كثيرة بحسب ضعفها
او شدتها وقد ذكر الشيخ منها ثلثة ضعيف لا يبقى له اثر يذكر
ومتوسط ينتقل عنه التخيل ويمكن ان يرجع اليه وقوي يكون
النفس عند تلقيه رابطة الجاش اي ثابتة شديدة القلب ويكون
معينة بها فيحفظه ولا يزول عنها ثم ذكر ان هذه المراتب ليست
لهذه الآثار فقط بل ولجميع الخواطر السانحة على الذهن فمنها
ما لا ينتقل الذهن عنه ومنها ما ينتقل وينساه وينقسم الى ما
يمكن ان يعود اليه بضرب من التحليل والى ما لا يمكن ذلك

فما كان من الاثر الذى فيه الكلام مضبوطا فى الذكر فى حال يقظة او نوم ضبطا مستقرا كان الهاما او وحيا صراحا او حلما لا يحتاج الى تاويل او تعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه احتاج الى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاوقات والعادات الوحى الى تاويل والحلم الى تعبير اقول العمل الخالص مما يختلف التاويل والتعبير بحسب الاشخاص والاوقات والعادات لان محاكاة التخيل لا يفتقر الى تناسب حقيقى انما يكفى تناسب ظنى او وهمى وذلك يختلف بالقياس الى كل شخص ويختلف ايضا بالقياس الى شخص واحد فى وقتين او بحسب عادتين وباقى الكلام ظاهر وبه قد تم المقصود من الفصلين المتقدمين فتم الكلام فى هذا المطلوب

اشارة انه قد يستعين بعض الطبايع بافعال تعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة فتستعد القوة المتلقية للغيب تلقيا صالحا وقد يوجه الوهم الى غرض يتخصص بذلك فيقبله مثل ما يؤثر عن قوم من الاتراك انهم اذا فزعوا الى الكاهن فى تقدمة معرفة فزع هو الى شد حثيث جدا فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيل اليه والمستمعة يضبطون ما يلفظه ضبطا حتى يبنوا عليه تدبيرا ومثل ما يشغل بعض من يستنطق فى هذا المعنى بتامل شىء شفاف مرعش للبصر برجرجته او مدهش له بشفيفه ومثل ما يشغل بتامل لطخ من سواد براق او باشياء تترقرق وباشياء مموجة فان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحيير وما

يحرك الخيال تحريكا محيرا كانه اجبار لا طبع وفى حيرتهما اجمال وفرصة الخلسة المذكورة واكثر ما يؤثر هذا فى طباع من هو بطباعه الى الدهش اقرب وبقبول الاحاديث المختلطة اجدر كالبله من الصبيان وربما اعان على ذلك الاسهاب فى الكلام المختلط والايهام بمس الجن وكل ما فيه تحيير وتدهيش واذا اشتد توكل الوهم بذلك لتطلب لم يلبث ان يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون لمعان الغيب ضربا من ظن قوى وتارة يكون شبيها بخطاب من جنى او هتاف من غائب وتارة يكون مع تراءى شىء للبصر مكافحة حتى يشاهد صورة الغيب مشاهدة اقول يقال الشد العدو والحثيث السريع واللهث ان يدلع الكلب لسانه من التعب والعطش وكذلك الرجل اذا اعيى والرعش الرعدة وارعشه اى ارعده والرجرجة الاضطراب والدهش التحير وادهشه اى حيره وترقرق اى تلألأ ولمع وموّر اى تموج موجا واهتبال الفرصة اغتنامها والاسهاب اكثار الكلام والمس الجنون يقال للذى به مس من جنون ممسوس والتوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير وفلان يكافح الامور اى يباشرها بنفسه واما الاشياء التى ذكرها مما يشتغل بتامله من يستنطق فى تقدمة معرفة فالشىء الشفاف المرعش للبصر برجرجته يكون كالبلور المضلع او الزجاجة المضلعة اذا اديرت بحيال شعاع الشمس او الشعلة القوية المستقيمة والمدهش للبصر بشفيفه يكون كالبلور الصافى المستدير

وأما اللطخ من سواد براق فهو لطخ باطن الإبهام بالدهن وبالسواد
المنبث بالقدر حتى يصير أسود براقا ويقابل به الشيء المضيء
كالسراج فإنه يحير الناظر إليه والأشياء التي تبرق وتبرق فكالزجاجة
المدورة المملوءة ماء الموضوعة حيال الشمس أو الشعلة والأشياء
التي تموج فكالماء الذي يتموج شديدا في إناء وغيره بهيجان النفخ
أو الريح أو للغليان الشديد وما يشبهه وباقي الكلام ظاهر والغرض
من هذا الفصل إيراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من الفصول
المعقود بما يجري مجرى الأمور الطبيعية **تنبيه** اعلم أن هذه
الأشياء ليس سبيل القول بها والشهادة لها إنما هي ظنون إمكا
صير إليها من أمور عقلية فقط وإن كان ذلك أمرا معتمدا لو كا
ولكنها تجارب لما ثبتت طلبت أسبابها ومن السعادات المتفقة
لمحبي الاستبصار أن تعرض لهم هذه الأحوال في أنفسهم أو يشاهدها
مرارا متوالية في غيرهم حتى يكون ذلك تجربة في إثبات أمر عجيب له
كون وصحة وداعيا إلى طلب سببه فإذا اتضح جمت الفائدة به و
اطمأنت النفس إلى وجود تلك الأسباب وخضع الوهم فلم يعارض
العقل فيما يرومه منها وذلك من أجسم الفوائد وأعظم المهمات
ثم إني لو اقتصصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما
حكاه من صدقناه لطال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه
أن لا يصدق أيضا التفصيل أقول يقال دبأت القوم دبأ أي

المسألة الثالثة عشر في تجربة هذه الأحوال ٥

زيادة

رقبتهم وذلك إذا كنت لهم طليعة فوق شرف وهذه استعادة
لطيفة للعقل المطلع على الغيب بالقياس إلى سائر القوى وباقي الفصل
ظاهر وهذا آخر كلامه في كيفية الإخبار عن الغيب **تنبيه**
ولعلك قد تبلغك عن العارفين أخبار تكاد تأتي بقلب العادة فتبادر
إلى التكذيب وذلك مثل ما يقال إن عارفا استسقى للناس فسقوا
أو استشفى لهم فشفوا أو دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا أو هلكوا
بوجه آخر أو دعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان والسيل والطوفان
أو خشع لبعضهم سبع أو لم ينفر عنه طائر أو مثل ذلك مما لا يأخذ
في طريق الممتنع الصريح فتوقف ولا تعجل فإن لأمثال هذه أسبابا
في أسرار الطبيعة وربما يتأتى لي أن أقص بعضها عليك
أقول لما فرغ عن بيان الآيات الثلاث المشهورة التي تنسب إلى
العارفين وغيرهم من الأولياء أراد أن ينبه على أسباب سائر الأ
فعال الموسومة بخوارق العادة فذكرها في هذا الفصل وذكر أسبابها
في الفصل الذي يتلوه وإنما قال تكاد تأتي بقلب العادة ولم يقل
تأتي بقلب العادة لأن تلك الأفعال ليست عند من يقف على عللها
الموجبة إياها بخارقة العادة إنما هي خارقة بالقياس إلى من لا يعرف
تلك العلل والموتان على مثال الطوفان موت يقع في البهائم أما
الموتان على وزن الحيوان فهو ما يقابل الحيوان من المقتنيات
وهو غير مناسب لهذا الموضع **تذكرة وتنبيه** أليس قد

الفصل الرابع في سبب خوارق العادات وفيه مسائل الأولى في المنع عن الاستنكار ٥

المسألة الثانية في بيان سبب ذلك بوجه من التفصيل ٥

لك ان النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع
بل ضربا من العلاقة آخر وعلمت ان هيئة تمكن العقل منها فمنبعه
قد تتادى الى بدنها مع مباينتها له بالجوهر حتى ان يتوهم الماشي على جذع
معروض فوق فضاء يفعل في ازلاقه ما لا يفعله توهم مثله والجذع على
قرار ويتبع اوهام الانسان تغير مزاج اما مستدرج او دفعة او ابتداء
امراض او افراق فلا تستبعدن ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تا
ثيرها بدنها ويكون لقوتها كانها نفس ما للعالم وكما تؤثر بكيفية
مزاجية يكون قد اثرت بمبدا لجميع ما عددته فمبادئها هذه الكيفيات
لا سيما في جرم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه لا سيما وقد علمت
انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد فلا تستنكرن ان
يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى يفعل في اجرام اخر تنفعل عنها
انفعال بدنه ولا تستنكرن ان يتعدى عن قواها الخاصة الى قوى نفوس
اخر تفعل فيها لا سيما اذا كانت شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية
التي لها فتقهر شهوة او غضبا او خوفا من غيرها اقول
التذكرة في هذا الفصل لشيئين احدهما ان النفس الناطقة ليست
منطبعة في البدن انما هي قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن غير تعلق
التدبير والتصرف والآخر ان هيئة الاعتقادات المتمكنة في
النفس وما يتبعها كالظنون والتوهمات بل كالخوف والفرح قد
تتادى الى بدنها مع مباينة النفس بالجوهر للبدن والهيئات الحاصلة

فيه من تلك الهيئات النفسانية ومما يؤكد ذلك امران احدهما
ان توهم الماشي على جذع يزلقه اذا كان الجذع فوق فضاء
ولا يزلقه اذا كان على قرار من الارض والثاني ان توهم الانسان
قد يغير مزاجه اما على التدريج او بغتة فتنبسط روحه وتنقبض
ويحمر لونه ويصفر وقد يبلغ هذا التغير حدا يأخذ البدن الصحيح
بسببه في مرض ما ويأخذ بدن المريض بسببه في افاقة اي برؤ
ما يتعافى بها كالفزع المريض عن مرضه فواقا او اقبل واما التنبيه فهو
ان يعلم من هذا انه ليس بعيدا ان يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز
تاثيرها عن بدنها الى سائر الاجسام ويكون تلك النفس لفرط قوتها
كانها نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم وكما يؤثر في بدنها بكيفية مزا
جية مباينة الذات لها كذلك ايضا يؤثر في اجسام العالم بمبادي
لجميع ما تذكره في الفصل المتقدم اعني يحدث عنها في تلك الاجسام
كيفيات هي مبادي تلك الافعال خصوصا في جسم صار اولى به
لمناسبة يخصه مع بدنه كولاية اياه او اشفاق عليه فان توهم متوهم
ان صدور مثل هذه الافعال لا يجوز ان يصدر عن النفس الناطقة
لظنه بان العلة لا يقتضي شيئا لا يكون موجودا فيها اولها وكان
بالاثر فينبغي ان يتذكر انه ليس كل مسخن بحار فان الشعاع مسخن
وليس بحار ولا كل مبرد ببارد فان صورة الماء مبردة اعنا المادة
مادته القابلة لتاثيرها فاذن لا تستنكر وجود نفس يكون لها هذه

وليست بباردة ح

القوة حتى تفعل في اجرام غير بدنها فعلها في بدنها وتعلق ببدنها
غير بدنها فتؤثر قواها ما يؤثرها في قوى بدنها خصوصا اذا تجردت
ملكتها بقهر قواها البدنية اي حدثت بقاء تجددات التكلف اي
حدوثه والمراد انها اذا حصلت لها ملكة تقدر بها على قهر قوى بدنها
كالشهوة والغضب وغيرهما بسهولة متى تقدر بحسب تلك الملكة
على قهر مثل هذه القوى من بدن غيرها قال الفاضل الشارح هذا
الاستدلال لا يفيد المقصود لان الحكم بكون الوهم مؤثرا في البدن
لا يوجب الحكم بان يكون للنفس التي هي اشرف تاثير اعظم من تاثير
الوهم وايضا التخيلات التي لاجلها تختلف حال المزاج كالغضب
والفرح جسمانية فالاستدلال بكون القوى الجسمانية موجبة لتغير
ما على تجويز ان يكون لبدن ما قوة تقتضي هذه الافعال الغريبة اولى
من الاستدلال بذلك على تجويز ان يكون لنفس ما هذه القوة فاذن
لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس وبكونها مجردة فان كان المقصود
ازالة الاستبعاد فقط كان الحاصل انه لا دليل عندنا على صحة
هذا المطلوب ولا على امتناعه وهذا القدر معلوم من هذا الكتاب
واقول قوله هذا مبني على ظنه بالشيخ انه يقول النفس لا تدرك
الجزئيات اصلا وقد مر الكلام فيه لكن لما كان عند الشيخ ان التوهم
والتخيل بل الغضب والفرح اذا كانت هيئات تحدث في النفس
بواسطة الآلات البدنية كان هذا الاعتراض ساقطا وايضا هذا

الفاضل قد بنى في هذا الموضع قول الشيخ ان هذه الامور ليست ظنونا
امكانية ادت اليها امور عقلية انما هي تجارب لما ثبتت طلبت
اسبابها ولا يجوز الاكتفاء بالجهل في بيان الدعوى المذكورة

اشارة هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي
لما يفيده من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية تخصها وقد
تحصل لمزاج يحصل وقد تحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة
لشدة الذكاء كما يحصل لاولياء الله الابرار اقول لما اثبت وجود
قوة لبعض النفوس الانسانية اعني القوة التي هي مبداء الافعال الغريبة
المذكورة وجب اسنادها الى علة تختص بذلك البعض من النفوس فذكر
الشيخ ان تلك العلة يجوز ان يكون عين ما يتشخص به ذلك البعض
من النوع ويجوز ان يكون امرا غيره اما حاصلا بالكسب او غير ما لكسب
فان الاقسام هذه ثم وتقرير كلامه ان يقال هذه القوة ربما
كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي منسوبة الى الهيئة النفسانية
المستفادة من ذلك المزاج التي هي بعينها التشخص الذي تصير
النفس معه نفسا شخصية وربما يحصل المزاج طارئا وقد ربما يحصل
بالكسب كما للاولياء والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ انما احتاج
الى اثبات علة لهذه الخصوصية لكون النفوس البشرية عنده متساوية
في النوع مع انه لم يذكر في شيء من كتبه على ذلك شبهة فضلا عن
حجة والجواب ان وقوع النفوس البشرية تحت حد نوعي واحد كاف

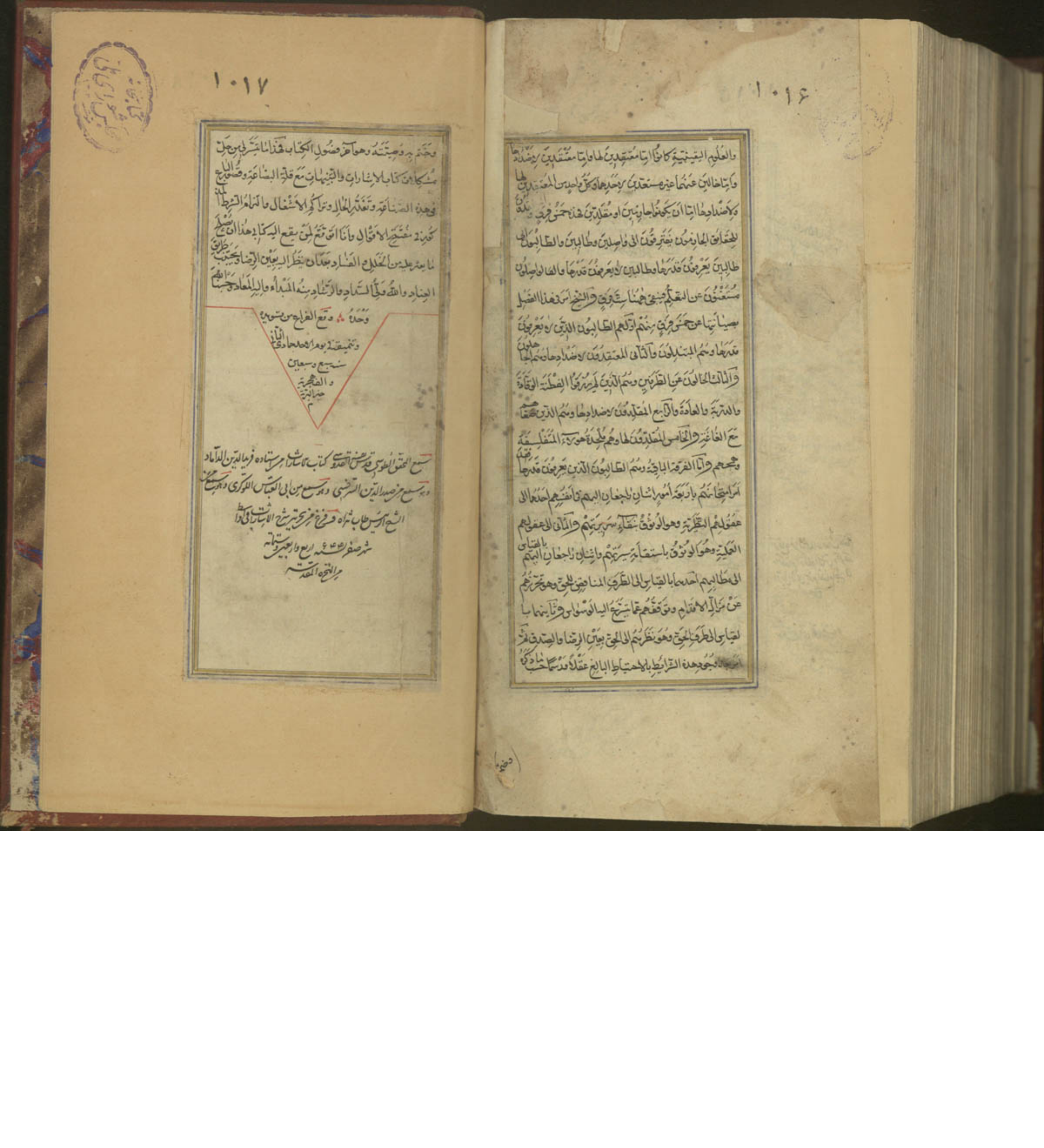
في الدلالة على تساويهما في النوع وذلك مع وضوحه مما ذكره الشيخ في
مواضع عدة معدودة من كتبه **إشارة** فالذي يقع له هذا في
جبلة النفس ثم يكون خيّراً رشيداً مزكياً لنفسه فهو ذو معجزة من الأنبياء
أو كرامة من الأولياء وتزيده تزكيته لنفسه في هذا المعنى زيادة على
مقتضى جبلته فيبلغ المبلغ الأقصى والذي يقع له هذا ثم يكون شريراً
ويستعمله في الشر فهو الساحر الخبيث وقد يكسر قدر نفسه من غلوائه
في هذا المعنى فلا يلحق شأو الأذكياء فيه أقول الغلواء الغلو
الغاية والأمد والمعنى ظاهر وهو دال على أن الجبلة والكسب يجتمعان
إلا في جانب الخير فلذلك كان ذلك الجانب أبعد من الوسط من الجانب
الذي يقابله **إشارة** الإصابة بالعين تكاد أن تكون من هذا
القبيل والمبدأ فيها حال نفسانية معجبة تؤثر نهكاً في المتعجب منه
بخاصيتها وإنما يستبعد هذا من يفرض أن يكون المؤثر في الأجسام
مماساً أو مرسل جزء أو منفذ كيفية في واسطة ومن تأمل ما أصلناه
استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار أقول النهك النقصان
من المرض وما يشبهه يقال نهكه فلان أي دنف وضنى ونهكته
الحمى أي أضنته ومن يفرض أي يوجب وإنما قال الإصابة بالعين تكاد
أن تكون من هذا القبيل ولم يجزم بكونها من هذا القبيل إلا أنها مما لم
يجزم بوجوده بل هي وأمثالها من الأمور الظنية والتأثير في
الأجسام بالملاقاة كتسخين النار العقدة مثلاً ومنه جذب المغنا

طيس الحديد بعيداً وسائر الجذب كجذب الأرض والماء ما يعلو عليهما من الهواء
وبإنفاذ الكيفية في الواسطة كتسخين النار الماء الذي في
القمقمة بل كإنارة الشمس سطح الأرض على مقتضى الرأي العامي
تنبيه إن الأمور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادئ ثلثة
أحدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الأجسام العنصرية
مثل جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية
بينها وبين أمزجة أجسام أرضية مخصوصة بهيئات وضعية أو بينها
وبين قوى نفوس أرضية مخصوصة بأحوال فعلية أو انفعالية
مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة والسحر من قبيل القسم الأول
بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثاني والطلسمات
من قبيل القسم الثالث أقول لما فرغ عن ذكر السبب لجميع
الأفعال الغريبة المنسوبة إلى الأشخاص الإنسانية حاول أن يبين أن السبب
لسائر الحوادث الغريبة الحادثة في هذا العالم يجعلها بحسب أسبابها
محصورة في ثلثة أقسام قسم يكون مبدؤه النفوس على ما مر وقسم
يكون مبدؤه الأجسام السفلية وقسم يكون مبدؤه الأجرام
السماوية وهي وحدها لا يكون سبباً للحادث الأرضي ما لم ينضم إليها
قابل مستعد أرضي وما في الكتاب ظاهر والفاضل الشارح جعل القسم
المنسوب إلى الأجسام العنصرية بأسرها نيرنجات وعد جذب المغنا
طيس الحديد في جملتها وذلك مخالف للعرف ولكلام الشيخ



سبب النيرنجات وجذب المغناطيس مما الى ذلك القسم ولعله كان
ذلك القسم نيرنجات وكذلك في الطلسمات **نصيحة** اياك
ان يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة هو ان تنبري منكرا لكل شيء
فذلك طيش وعجز وليس الخرق في تكذيبك ما لم تستبن لك بعد جليته
دون الخرق في تصديقك بما لم تقم بين يديك بينته بل عليك الاعتصام
بحبل التوقف وان ازعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم
تبرهن استحالته لك فالصواب لك ان تسرح امثال ذلك الى بقعة
الامكان ما لم يذدك عنها قائم البرهان واعلم ان في الطبيعة عجائب
وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات
على غرائب اقول يبرى له اي اعترض له واقبل قبله والطيش النزق
والخفة والخرق ما يقابل الرفق وسرحت الماشية اي ارسلتها
[illegible] وذاده اي طرده والغرض من هذه النصيحة النهي عن مذاهب
المتفلسفة الذين يعدون انكار ما لا يحيطون به علما حكمة وفلسفة
والتنبيه على ان انكار احد طرفي الممكن من غير حجة ليس الى الحق
اقرب من الاقرار بطرفه الاخر من غير بينة بل الواجب في مثل هذا المقام
التوقف ثم ختم الفصل بان وجود العجائب في عالم الطبيعة ليس
بعجيب وصدور الغرائب عن الفاعلات العلوية والقابلات السفلية
ليس بعجيب **خاتمة ووصية** ايها الاخ اني قد مخضت
لك في هذه الاشارات عن زبدة الحق والقمتك قفي الحكم في لطا[ئف]

الكلم فصنه عن المبتذلين والجاهلين ومن لم يرزق الفطنة
الوقادة والدربة والعادة وكان صغاه مع الغاغة او كان من
ملحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم فان وجدت من تثق بنقاء
سريرته واستقامة سيرته وبتوقفه عما يتسرع اليه الوسواس وبنظره
الى الحق بعين الرضا والصدق فآته ما يسألك منه مدرجا
مجزأ مفرقا تستفرس مما تسلفه لما تستقبله وعاهده بالله وبايمان
لا مخارج لها ليجري فيما يأتيه مجراك متأسيا بك فان اذعت هذا
العلم واضعته فالله بيني وبينك وكفى بالله وكيلا اقول
يقال مخضت اللبن اخذت زبده والزبد زبد اللبن والزبدة اخص منه
والقفي والقفية الشيء الذي يؤثر به الضيف والابتذال الثوب
وترك صيانته والوقادة المشتعلة بسرعة والدربة العادة
والجرأة على الحرب وكل امر وصغاه ميله والغاغة من الناس الكثير
المختلطون واللحد في الدين اي جائر عنه وعادل والهمج جمع همجة وهي
ذباب صغير يسقط على وجوه الغنم والحمير واعينها ويقال للرعاع
من الناس الحمقى انما هم همج وثق بشيء بالكسر فيهما وتسرع اي
بادر والوسوسة حديث النفس والاسم منه الوسواس ودرجه
الى كذا اي ادناه منه على التدريج والاستفراس طلب الفراسة واسلفت
اي اعطيت فيما تقدم وتأسى به اي تعزى به والاذاعة الافشاء
واعلم ان العقلاء اذا اعتبروا عباراتهم بالقياس الى المعارف الحقيقية

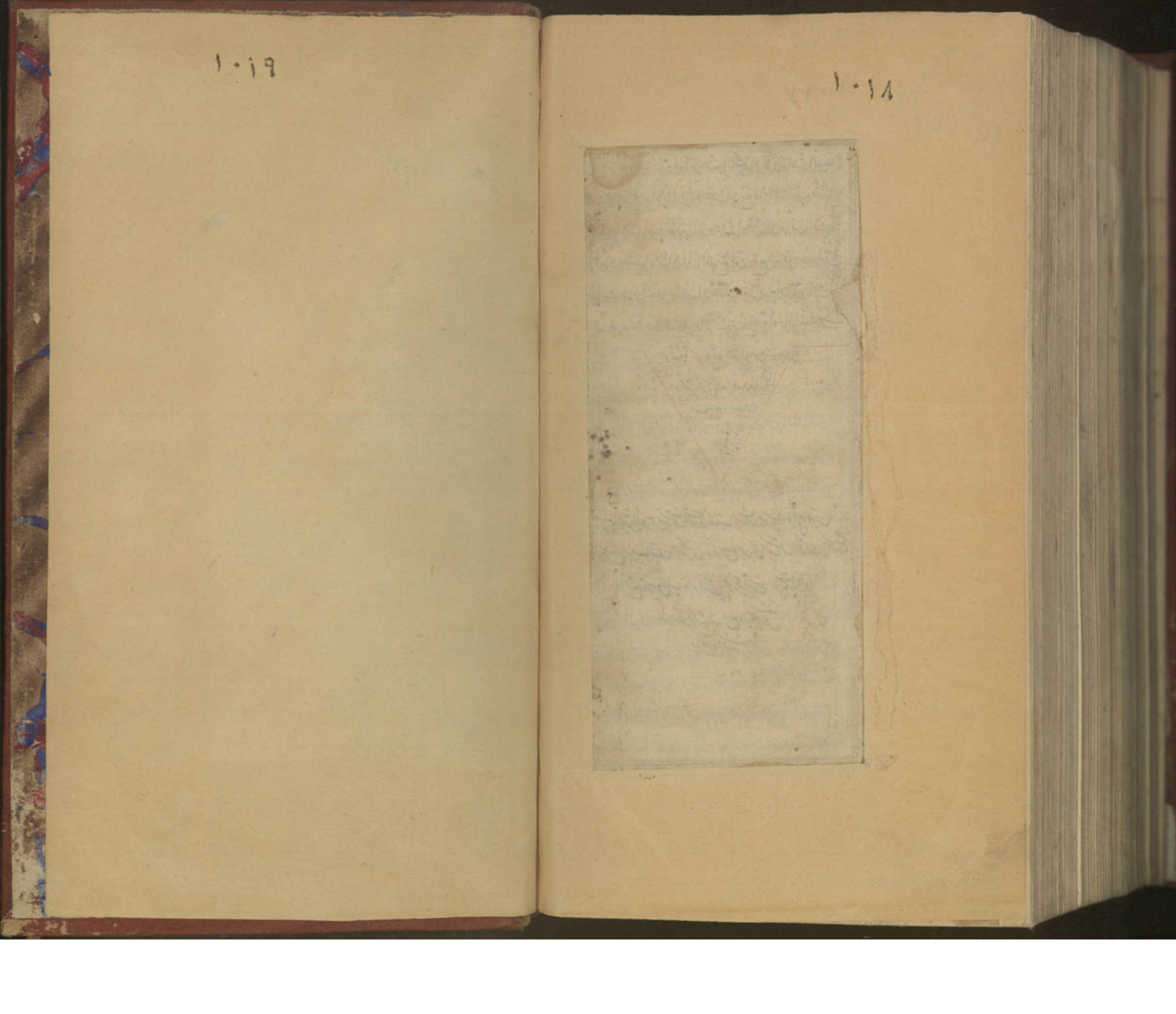


والعلوم اليقينية كانوا اما معتقدين لها واما معتقدين لاضدادها
واما خالين عنهما غير معتقدين لاحدهما وكل واحد من المعتقدين لها
ولاضدادها اما ان يكونوا جازمين او مقلدين فهذه خمس فرق والمعتقدون
للحقايق الجازمون يفترقون الى واصلين وطالبين والطالبون الى
طالبين يعرفون قدرها وطالبين لا يعرفون قدرها والواصلون
مستغنون عن التعليم فبقي ههنا ست فرق والشيخ اسقط في هذا الفصل
بصيانتها عن خمس فرق منهم اولهم الطالبون الذين لا يعرفون
قدرها وهم المتبذلون والثاني المعتقدون لاضدادها وهم الجاحدون
والثالث الخالون عن الطرفين وهم الذين لم يرزقوا الفطنة الوقادة
والدربة والعادة والرابع المقلدون لاضدادها وهم الذين هم همج
مع الغاغة والخامس المقلدون لها وهم ملحدة حشوية المتفلسفة
وهمجهم واما الفرقة الباقية وهم الطالبون الذين يعرفون قدرها فقد
امر امتحانهم باربعة امور اثنان راجعان اليهم في انفسهم احدهما الى
عقولهم النظرية وهو الوثوق بنقاء سريرتهم والثاني الى عقولهم
العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم واثنان راجعان اليهم بالقياس
الى مطالبهم احدهما بالقياس الى الطرف المناقض للحق وهو تحرزهم
عن مزال الاقدام وتوقفهم عما ينزع اليه الوسواس وثانيهما بالقياس
الى طرف الحق وهو نظرهم الى الحق بعين الرضا والصدق ثم
امر بالتجوز عند الشرايط بالاحتياط البالغ عقلا ودينا حسبما ذكره

وختم به وصيته وهو آخر فصول الكتاب فهذا ما تيسر لي من حل
مشكلات كتاب الاشارات والتنبيهات مع قلة البضاعة وقصور الباع
في هذه الصناعة وتغير الحال وتراكم الاشغال ما لكم لم الشرط
كمن في معترك الاقوال وانا اتوقع ممن يقع اليه كتابي هذا ان يصلح
ما يعثر عليه من الخلل والفساد بعد ان ينظر اليه بعين الرضا ويجتنب طريق
العناد والله ولي السداد والرشاد ومنه المبدأ واليه المعاد وحسبنا الله

وحده. وقع الفراغ من تسويده
وتنميقه في يوم الاحد الحادي [illegible]
سنة سبع وسبعين
و[illegible] الهجرية
[illegible]

سمع المحقق الطوسي قدس سره القدوسي كتاب الاشارات من استاده فريد الدين الداماد
وهو سمع من صدر الدين السرخسي وهو سمع من ابي العباس اللوكري وهو سمع من
الشيخ الرئيس طاب ثراه وفرغ من تحرير شرح الاشارات في [illegible]
شهر صفر سنة اربع واربعين وستمائة
من النسخة المعتمدة


١٠١٩
١٠١٨

